بسم الله الرحمن الرحيم

الجزء الثاني من كتاب الانتصار كتاب مسائل الايمان والنذور والكفارات مسألة

ومما انفردت به الامامية أن من حلف بالله تعالى أن يفعل قبيحا أو يترك واجبا لم تنعقد يمينه
ولم تلزمه كفارة اذا فعل ما حلف انه يفعله ومن عدا الامامية يوجبون في ما ذكرناه الحنث والكفارة
دليلنا الاجماع المتردد وايضا فان انعقاد اليمين حكم شرعي بغير شبهة وقد علمنا بالاجماع انعقاد
اليمين اذا كانت على طاعة او مباح واذا تعلقت بمعصية فلا اجماع ولا دليل يوجب العلم على انعقادها
لانتفاء الدليل الشرعي عليه وايضا فان معنى انعقاد اليمين ان يجب عليه ان يفعل ما حلف انه
لا يفعله ولا خلاف ان هذا الحكم مفقود في اليمين على المعصية لان الواجب عليه ان لا يفعلها فكيف تنعقد
يمين يجب عليه ان لا يفي بها وان فعلها يعدل عن وجوبها فان قيل ليس معنى انعقاد اليمين ما ادعيتم بل معناها
وجوب الكفارة متى خالف او حنث قلنا هذا غير صحيح لان وجوب الكفارة وحكم الحنث انما
يتبعان انعقاد اليمين لا انه يلزمه الكفارة لاجل حلف يمين انعقدت فكيف يفسر الانعقاد
بلزوم الكفارة وهو مبني عليه وتابع له والذي يكشف عن صحة ما ذكرناه ان الله تعالى امرنا بان نحفظ
ايماننا ونقيم عليها بقوله تعالى واحفظوا ايمانكم وقوله تعالى اوفوا بالعقود فاليمين المنعقدة هي التي
يجب حفظها والوفاء بها ولا خلاف ان اليمين على المعصية بخلاف ذلك فيجب ان تكون
غير منعقدة فاذا لم تنعقد فلا كفارة فيها وايضا فان من حلف ان يفعل معصية ثم لم يفعلها هو
مطيع لله عز وجل فاعل لما اوجبه الله عليه فكيف تجب عليه كفارة فيما اطاع الله تعالى فيه وادى
الواجب به وانما تجب الكفارة على من اثم بما لعو يمينه ويجب ذلك ليحط عنه الكفارة الاثم
والوزر فان قيل فقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من حلف على شيء فرأى ما هو خير فليأت
الذي هو خير وليكفر عن يمينه قلنا هذا خبر واحد لا يوجب علما ولا يقتضي قطعا وانما تثبت الاحكام
بما يقتضي العلم وفي اخبارنا التي نرويها عن ائمتنا عليهم السلام ما لا يحصى من المعارضة لما تضمن الخبر من
سقوط الكفارة ويعارض هذا الخبر ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من حديث عمر قال وليأت
الذي هو خير وكفارتها تركها كما يجب على المسلم ترك المعصية لان الكفارة لما كانت لازالة الاثم
وترك المعصية اذا كان واجبا فلا اثم فيه فقد قام مقام الكفارة ونحن نستعمل الخبر الذي اوردتموه
فنحمل قوله وليكفر على الاستحباب والندب واي لعن لنا امكنه في مذهبه استعمال الخبر المتضمن سقوط
الكفارة وان كفارتها تركها مسألة ومما انفردت به الامامية ان القائل اذا قال ان فعلت كذا

فامرأته طالق او من شيء كظهر امي او عبدي حر او مالي صدقة لم يكن لكل بينا يلزم فيها الحنث والكفارة
وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقالوا في حنث لزمه الظهار والعتق وقال ابو حنيفة اذا
حلف بصدقة جميع ماله ثم حنث فعليه ان يتصدق بجميعه وقال الشافعي يجب عليه اذا حنث كفارة
يمين وقال مالك يخرج من ماله الثلث اذا حنث وقد روي عن ابن عباس رض وطاوس والشعبي
انه لا شيء على من حلف بذلك ثم حنث اما الدلالة على ان الطلاق والظهار لا يقعان مشروطين فقد
تقدم في هذا الكتاب واما العتق والصدقة ففي اصحابنا من يقول اذا خرج ذلك القول مخرج
اليمين كان لغوا باطلا لا حكم له وان اخرج مخرج النذر كان له حكم النذر وجب عليه العتق والصدقة
اذا كان ما علقه به من الشرط وهذا غير صحيح لان النذر عند جميع اصحابنا من شرطه ان يقول لله
علي نعم علي ان كذا ان كان كذا فاذا قال عبدي حر ان كان كذا او مالي صدقة وقصد النذر دون
اليمين فلا يكون ناذرا الا ان يقول لله علي صدقة مالي وعتق عبدي فان لم يقل ذلك لم يكن ناذرا
كما لا يكون حالفا والدليل على ان ذلك ليس بيمين ولا يلزم فيه حنث اجماع الطائفة واجماعهم حجة فلا
خلاف فيه وايضا ان الحالف بغير الله عاص مخالف لما شرع من كيفية اليمين فاذا كان انعقاد اليمين حكما
شرعيا لم يقع بالمعصية لمخالفة المشروع وايضا فان الاصل براءة الذمة من الحقوق ومن اثبت ذلك
كان عليه الدليل فان احتج ابو حنيفة بقوله تعالى ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن الآية وانه
ذمهم على مخالفة نفس ما عاهدوا عليه والجواب انا لا نسلم ان ذلك عهد عند من ادعى ان له حكم العهد
فعليه اقامة الدلالة بعد فان اكثر اصحابنا يقولون قول القائل علي عهد الله ليس بيمين مسئلة ومما انفردت به الامامية
ان القائل اذا قال علي عهد الله ان لا افعل محرما ففعله وان افعل طاعة فلم يفعلها وذكر شيئا مباحا ليس
بمعصية ثم خالف انه يجب عليه عتق رقبة او اطعام ستين مسكينا او صيام شهرين متتابعين وهو مخير بين الثلاث
وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك فعند ابي حنيفة ومالك ان هذا القول ليس يجب فيه ما يجب في حنث
اليمين وقال الشافعي ان نوى بذلك اليمين كان يمينا وان لم ينو لم يكن يمينا دليلنا اجماع الطائفة
وان شئت ان تقول قد ثبت ان من حلف على ان يفعل فعلا هو معصية انه يجب عليه ان لا يفعله ولا
كفارة عليه وكل من قال بسقوط الكفارة عمن ذكرناه قال فيمن عاهد الله تعالى فمن تكلف ان الكفارة
التي ذكرناها تلزمه ولا احد من الامة يفرق بين المسئلتين فمن فرق بينهما خالف الاجماع مسئلة ومما
ان الامامية انفردت به وللشافعي فيه قولان احدهما موافق الامامية ان من حلف بالله تعالى ان لا يدخل
دارا او لا يفعل شيئا ففعله مكرها او ناسيا فلا كفارة عليه وان باقي الفقهاء الكفارة الا على احد قولي

الشافعي الذي ذكرناه دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر وايضا قوله تعالى وليس عليكم جناح
فيما اخطأتم به فاذا قيل الجناح هو الاثم قلنا قد يعبر به في القرآن والشريعة عن الاثم وعن كل تبعة
فيجب حمله على الامرين ما لم تقم دلالة وايضا فان النسيان والاكراه يرفعان التكليف العقلي
فكيف لا يرفعان التكليف السمعي وايضا فان الكفارة وضعت في الشريعة لازالة الاثم وسقط
الاثم عن الناسي بلا خلاف فلا كفارة عليه ايضا فان الفعل المحلوف عليه يتعذر بالاكراه والنسيان
كما يتعذر بفقد القدرة فكما يرفع التكليف مع فقد القدرة فكذلك يرتفع مع الاكراه وفقد
العلم وكما اذا حلف على ان يفعل شيئا وقد فقد قدرته عليه لا تلزمه كفارة وكذلك مع حلفه انه
يفعل فاكره عليه ان لا يفعل وسلب علمه فيجب ايضا ان لا تلزمه كفارة لارتفاع التمكن على الوجهين
معا ويمكن ان يعارض المخالفون في هذه المسألة بما رووه وهو ظاهر في كتبهم ورواياتهم عن ابن عباس
عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ان الله تعالى تجاوز لامتي عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه
ليس لهم ان يحملوا الخبر على اسم الخطأ والنسيان دون حكمهما لان الواجب حمله عليهما معا الا ان
تقوم دلالة الا ترى ان رفع الخطأ والنسيان نفسيهما لا يمكن ان يراد بالخبر وانما المراد ما يرجع الى الخطأ
والنسيان من حكم واثم وليس حملهما باولى من الآخر فيجب حمله عليهما مسألة ومما ظن انفراد الامامية به
ان من حلف ان لا يكلم زيدا حينا وقع على ستة اشهر ووافق الامامية ابو حنيفة في ذلك والشافعي
يذهب الى ان الحين يقع على الابد وقال مالك الحين سنة واحدة والذي يكشف عن ان هذا القائل لم
ان كان عنى بالحين زمانا بعينه فهو على ما نواه وان اطلق القول عاريا من نية كان على ستة اشهر دليلنا
على صحة مذهبنا الاجماع المتردد واذا كان اسم الحين يقع على اشياء مختلفة فيقع على الزمان كله في قوله تعالى
حين تمسون وحين تصبحون وانما اراد زمان المساء والصباح كله وربما ظن بعض من يتعدى مذهب اصحاب
ابي حنيفة يحمل هذه الآية على ان المراد بها ساعة واحدة فكأنه قال سبحانه ساعة تمسون وساعة تصبحون وهذا
غلط فاحش منه لانه لا يخفى ومما يقع عليه ايضا اسم الحين اربعون سنة قال الله تعالى هل اتى على الانسان
حين من الدهر فذكر المفسرون انه تعالى اراد اربعين سنة ويقع ايضا اسم الحين على وقت مبهم قال الله تعالى ومتعناهم
الى حين ويقع على ستة اشهر قال الله تعالى تؤتي اكلها كل حين باذن ربها فروي عن ابن عباس ان الحين ستة اشهر ومع
اشتراك اللفظ لا بد من دلالة في حمله على البعض ولما تعلقت الامامية عن ائمتها عليهم السلام ستة اشهر وحملوا
عليه كان ذلك حجة في حمله على ما ذكرناه وابو حنيفة مع اعترافه باحتمال اللفظ للمعاني المختلفة حمله
على ستة اشهر بغير دليل مرجح واللفظ يحتمل ذلك ويحتمل غيره وكذلك مالك واما الشافعي فهو ابعد منهما

مسائل النذر

لانه لما رأى الاشتراك وحمله على التأبيد مسائل النذر ومما انفردت به الامامية ان النذر لا ينعقد
الا بان يقول الناذر لله علي كذا او كذا بهذا اللفظ فان خالف هذه الصيغة فقال كذا او لم يقل
لله عز وجل لم ينعقد نذره وخالف باقي الفقهاء في ذلك وروي عن الشافعي وابو ثور موافقة
الامامية في ذلك دليلنا على ما ذهبنا اليه الاجماع الذي تكرر وايضا فانه لا خلاف في انه اذا قال
اللفظ الذي ذكرناه يكون ناذرا وانعقاد النذر حكم شرعي لا بد فيه من دليل شرعي واذا خالف ما
ذكرناه فلا دليل على انعقاده ولزوم الحكم به وايضا فان الاصل براءة الذمة من حكم النذر فان
من ادعى مع اللفظ التي خالف لفظنا وجوبه في الذمة فعليه الدليل مسألة ومما كانت الامامية منفردة
ان النذر لا يصح في معصية وبالمعصية لا تكون المعصية فيه سببا ولا شرطا فاما كون المعصية شرطا
فمثاله ان ينذر انه يشرب خمرا او يركب قبيحا يعتق عبده ومثال كون المعصية سببا ان يعلق بما
يبلغه من محبته ان يشرب خمرا او يركب قبيحا والشافعي يوافق الشيعة في ان النذر بالمعصية لا كفارة
فيه وما كان عندي انه يوافقنا في ابطال كون المعصية سببا حتى قال لي بعض شيوخ الشافعية
ان الشافعي يوافقنا ايضا في ذلك والدلالة على قولنا بعد اجماع الطائفة ان لزوم النذر حكم
شرعي لا يثبت الا بدليل شرعي وقد علمنا ان الشرط والسبب اذا لم يكن معصية انعقد النذر ولزم للناذر
حكمه بلا خلاف فمن ادعى مثل ذلك في المعصية فعليه الدلالة وايضا فمعنى قولنا في انعقاد النذر انه
يجب على الناذر فعل ما اوجب على نفسه اذا علمنا بالاجماع ان المعصية لا تجب في حال من الاحوال علمنا ان
النذر لا ينعقد بالمعصية ويجوز ان يعارض المخالفون بالخبر الذي يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله
انه قال لا نذر في معصية ولم يفرق بين ان تكون المعصية سببا او شرطا مسألة ومما انفردت به الامامية
ان من اخلف النذر حتى فاتت فعليه كفارة وهي عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين
مسكينا وهو مخير في ذلك فان تعذر عليه الجميع كان عليه كفارة يمين وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم
يوجبوا هذه الكفارة دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وان شئت ان تبني على بعض المسائل
المتقدمة فتقول كل من ذهب الى ان قول القائل مالي صدقة وامرأتي طالق ان كان كذا وكذا ثم
لا شيء يلزمه وان وقع الشرط اوجب هذه الكفارة على من نقض نذره والتفرقة بين الامرين خلاف
الاجماع وان شئت ان تقول ان من منع انعقاد النذر على معصية على كل حال اوجب هذه الكفارة فيمن
فوت نفسه نذره ولا يلزم على ذلك ان الشافعي يوافق في بطلان النذر المتعلق بالمعصية لانه لا يمنع
منه على كل حال ويشترط بالاجتهاد وهو يجوز لمن اداه اجتهاده الى خلافه ان يمتنع من هذه والخلاف فيه

ونحن لا نجوز خلاف مذهبنا على كل حال وقد شرطنا ان من منع ذلك على كل حال فقد وجبت عليه
الكفارة وهذا ما لا يوجد مع الشافعي مسألة ومما يظن ان الامامية منفردة به القول ان من نذر
سعيا الى مشهد من مشاهد النبي صلى الله عليه وآله او امير المؤمنين او احد الائمة عليهم السلام او صياما
او صلوة فيه او ذبيحة لزمه الوفاء به وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك الا انه قد روي عن الليث
بن سعد انه قال في حلف الرجل ان يمشي الى بيت الله عز وجل ونوى بذلك مسجدا من المساجد ان
ذلك يلزمه دليلنا الاجماع الذي تكرر وايضا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود ومن عقد
طاعة لله عز وجل وقربة وليس لهم ان يقولوا قد اوجب على نفسه شيئا لا يجب مثله في العبادات لان السعي
قد يجب الى بيت الله الحرام وفي مواضع الصلوة والصيام والذبح لا شبهة فيه ويعارضون بما مروي
عنه عليه السلام من قوله من نذر ان يطيع الله فليطعه مسألة ومما كان الامامية تنفرد به ان لا ينعقد النذر
حتى يكون معقودا بشرط متعلق به ان يقول لله علي ان قدم فلان او كان كذا ان اصوم او اتصدق
ولو قال لله علي ان اصوم او اتصدق من غير شرط يتعلق به لم ينعقد نذره وخالف باقي الفقهاء في ذلك
الا ان ابا بكر الصيرفي وابا اسحاق المروزي ذهبا الى مثل ما تقوله الامامية دليلنا على صحة ذلك الاجماع
الذي تردد وايضا فان معنى النذر في اصطلاح اللغة ان يكون متعلقا بشرط واذا لم يكن كذلك لم يستحق هذا
الاسم ولم يكن ناذرا اذا لم يشترط ولم يلزمه الوفاء لان الوفاء انما يلزم متى ثبت الاسم والمعنى فاما تعلقهم
بقوله تعالى واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم وبما روي عنه عليه السلام من قوله من نذر ان يطيع الله فليطعه فليس بصحيح
اما الآية فانا لا نسلم انه مع التعري من الشروط يكون عهدا والاتيان به انما يستحق اسم العقد والعهد
فعليهم ان يدلوا على ذلك واما الخبر عن النبي صلى الله عليه وآله انه امرنا بالوفاء انما هو نذر في الحقيقة ونحن
نخالف في انه يستحق هذه التسمية مع فقد الشرط فليدلوا عليه واما استدلالهم بقول جميل فليت رجالا
فيك قد نذروا دمي وهموا بقتلي يا بثين لقوني ويقول عنترة الشاتمي عرضي ولم اشتمهما والناذرين
اذا لم القهما دمي فان الشاعرين اطلقا اسم النذر مع عدم الشرط فهذا من ركيك الاستدلال لان جميلا
ما حكى لفظ نذرهم وانما خبر عن اعدائه بانهم نذروا دمه فمن اين لهم ان نذرهم الذي خبر عنه لم يكن مشروطا
وكذلك القول في بيت عنترة على ان قوله اذا لم القهما دمي فيه اختلاف الرواية وهو الشرط فكانهم قالوا اذا لقينا
فلناه فقد نذروا قتله والشرط فيه اللقاء مسايل الكفارات قد مضى في صدر الكتاب الكلام في
المسايل التي تفردت بها الامامية في كفارة واطئ امرأته في الحيض وفي باب الصوم ايضا فيمن تعمد ان
يبقى جنبا من ليل شهر رمضان الى نهاره وفي نظائر هذه المسألة من باب الصوم يوجب فيها كلها الكفارة

مسايل الكفارات

ما لا يوجبه أكثر الفقهاء وقد بينا في باب مسائل الصوم وفي كفارات الجنايات في الحرم ولا فدية
في إعادة ما يمضي وإنما نذكر ما لم يتقدم ذكره. مسألة: ومما انفردت به الإمامية بأن من وطئ امرأته وهي
حائض أن عليه أن يتصدق بثلاثة أمداد من طعام على ثلاثة مساكين وخالف باقي الفقهاء في ذلك
دليلنا بعد الإجماع المتردد أنا قد علمنا أن الصدقة بر وقربة وطاعة لله تعالى فهي داخلة تحت قوله تعالى وافعلوا
الخير وأمره بالطاعة مما لا يحصى في الكتاب وظاهر الأمر يقتضي الإيجاب في الشريعة فيمنع أن يكون هذه الصدقة
واجبة لظاهر القرآن وإنما يخرج بعض ما تناوله هذه الظواهر عن الوجوب في نسبته حكم الندب بدليل دال
قائد إلى ذلك ولا دليل ههنا يوجب العدول عن الظواهر. مسألة: ومما انفردت به الإمامية القول بأن
من نام عن صلاة العشاء الآخرة حتى يمضي النصف الأول من الليل وجب عليه أن يقضيها إذا استيقظ
وأن يصبح صائما عن تفريطه وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك. دليلنا على صحة قولنا بعد الإجماع الذي
يتردد والطريقة التي ذكرناها قبل هذه المسألة بلا فصل من قوله تعالى وافعلوا الخير وأمره عز وجل بالطاعة
على الترتيب الذي ذكرناه. مسألة: ومما انفردت به الإمامية أن على المرأة إذا جزت شعرها كفارة
قتل الخطأ وهي عتق رقبة أو إطعام ستين مسكينا أو صيام شهرين متتابعين وإن خدشت وجهها حتى
تدميه كان عليها كفارة يمين وخالف باقي الفقهاء في ذلك. دليلنا ما تقدم ذكره فلا معنى لإعادته
مسألة: ومما انفردت به الإمامية أن من شق ثوبه في موت ولده أو زوجته كان عليه كفارة يمين
وخالف باقي الفقهاء في ذلك. دليلنا صحة ما ذكرناه ما تقدم بلا فصل. مسألة: ومما انفردت به الإمامية
من تزوج امرأة ولها زوج وهو لا يعلم بذلك أن عليه أن يفارقها ويتصدق بخمسة دراهم وخالف
باقي الفقهاء في ذلك والدليل على ما تقدم ذكره. مسألة: ومما انفردت به الإمامية القول أن ولد الزنا
لا يعتق في شيء من الكفارات وقد روي وفاقها عن عبد الله بن عمر وعطاء والشعبي وطاوس وباقي
الفقهاء يأبون القول في ذلك. دليلنا بعد إجماع الطائفة قوله تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون وولد الزنا
يطلق عليه هذا الاسم وقد رووا عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال لا خير في ولد الزنا ولا في
لحمه ولا في دمه ولا في جلده ولا في عظمه ولا في شعره ولا بشره ولا في شيء منه وإعتاقه في الكفارات
الحكم به على أنه ضرب كثير من الخير وقد نفاه الرسول صلى الله عليه وآله فإن تعلقوا بظاهر قوله تعالى فتحرير
قلنا نخص ذلك بدليل كما خصصنا كلنا أمثاله بدليل. مسألة: ومما يظن انفراد الإمامية به القول بأن من أفطر
لمرض في صوم التتابع بنى على ما تقدم ولم يلزمه الاستئناف وقد وافق الإمامية على هذا أحد قولي الشافعي
فله في هذه المسألة قولان أحدهما الاستئناف مثل قول باقي الفقهاء والآخر أنه لا يستأنف. دليلنا الإجماع

المتردد وايضا فان المرض عذر ظاهر في سقوط الفروض وقد علمنا انه لو افطر لغير عذر لزمه الاستيناف
ولم يجز البناء، ولا ان يكون مثل ذلك حكمه مع العذر لان المعذور حكمه يخالف حكم من لا عذر له
والقوم يفرقون بين المرض والحيض في هذا الحكم ولا فرق بينهما عند التأمل لان لكل واحد منهما عذر
لا يقدر على دفعه والانفكاك منه مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان من صام من الشهرين
يوما او اكثر من صيام الشهرين المتتابعين وافطر من غير عذر كان مسيئا وجاز له ان يبني على
ما تقدم من غير استيناف وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا بعد الاجماع المتكرر قوله تعالى ما جعل
عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم وقد علمنا ان في الزام من ذكرناه الاستيناف
مشقة شديدة وحرج عظيم مسائل العتق والتدبير والمكاتبة مسألة ومما انفردت به الامامية
ان العتق لا يقع الا ان يقصد اليه بلفظ ولا يقع مع الغضب الشديد الذي لا يملك معه الاختيار
ولا مع الاكراه ولا في السكر ولا على جهة اليمين وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا بعد الاجماع
من الطائفة في كل شيء دللنا به على ان الطلاق لا يقع على هذه الوجوه التي ذكرناها وقد تقدم
ونقول كل من قال من الامة بان الطلاق لا يقع على هذه الوجوه قال بمثله في العتق والتفرقة بين
المسئلتين خلاف الاجماع فان قيل فانتم تجيزون من يقع العتق مشروطا مثل ان يقول ان شفى الله
احدا من مرض فعبدي حر والتدبير والمكاتبة عتق مشروط ايضا قلنا انما انكرنا ان يقع على جهة اليمين
مثل ان يقول ان دخلت الدار وفعلت كذا فعبدي حر وما انكرنا ان يقع مشروطا في النذور والوفاء
مسألة ومما انفردت به الامامية ان الولاء للمعتق انما يثبت في العتق الذي ليس بواجب الذي سبيل
التبرع واما اذا كان العتق في امر واجب ككفارة الظهار او قتل او افطار في شهر رمضان
او نذر وما اشبه ذلك من جهات الوجوب فان الولاء لا يثبت في هذا العتق والمعتق سائبة لا ولاء عليه
وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا بعد الاجماع الذي تردد ان الولاء حكم شرعي والاصل انتفاء
الاحكام الشرعية وانما تثبت بالادلة القاهرة وقد علمنا ثبوت الولاء ولم يقم دليل على ثبوته في
العتق الواجب فيكون على الاصل في انتفائه مسألة ومما انفردت به الامامية ان المولى اذا
علق العتق بعضو من اعضاء عبده اي عضو كان لم يقع عتقه وخالف باقي الفقهاء في
ذلك فذهب ابو حنيفة الى انه ان علق العتق بعضو يعبر به عن الجملة كالرأس والفرج وقع العتق
والا لم يقع وذهب الشافعي الى ان العتق يقع اذا علق العتق بكل عضو من يد او رجل او غير ذلك دليلنا الاجماع
المتردد وايضا فان العتق حكم شرعي لا يجوز اثباته الا بدليل قاطع وقد علمنا ان حكم العتق يثبت اذا علقه بالجملة

كتاب العتق

فيجب ان يكون

ولم يقم دليل على ثبوته اذا علق بالاعضاء فيجب ان ينفيه مسألة ومما انفردت به الامامية ان العتق
لا يقع الا اذا كان لوجه الله والقربة اليه ولم يقصد به غير ذلك من الوجوه مثل الاضرار وما يجري مجراه
وخالف باقي الفقهاء في ذلك والدلالة على صحة مذهبنا بعد اجماع الطائفة ان العتق حكم شرعي لا يثبت
الا بدليل شرعي ولا دليل على وقوعه مع نفي القربة مسألة ومما انفردت به الامامية ان من اعتق عبدا
كافرا لا يقع عتقه وخالف باقي الفقهاء في ذلك والدليل على صحة مذهبنا ما مضى في المسألة المتقدمة
وايضا فان فيه تسليط الكافر والتسلط على مكاره اهل الدين والايمان وذلك لا يجوز مسألة ومما انفردت
به الامامية ان العبد اذا كان من شريكين او اكثر من ذلك فاعتق احد الشركاء نصيبه انعتق لملكه
من العبد خاصة فان كان هذا المعتق موسرا طولب بابتياع حصص شركائه فاذا ابتاعها انعتق
جميع العبد وان كان المعتق معسرا وجب ان يستسعي العبد في باقي ثمنه فاذا اداه عتق جميعه فان عجز
عن الكسب والسعاية كان بعضه عتيقا وبعضه رقيقا وخدمه مالك ما بقي من رقه وتصرف في نفسه بحساب ما
انعتق منه وخالف باقي الفقهاء في هذه الجملة فقال ابو حنيفة اذا اعتق احد الشريكين عتق نصيبه وللشريك
ثلاث خيارات ان كان موسرا ان شاء اعتق وان شاء استسعى وان شاء ضمن وان كان معسرا استسعى
العبد ولم يرجع على المعتق وقال ابن ابي ليلى يعتق كله وهو قول ابي يوسف ومحمد وان كان موسرا ضمن وان
كان معسرا استسعى العبد وهو قول الثوري والحسن بن صالح بن حي وحكى ابو يوسف عن ربيعة في عبد بين رجلين
اعتقه احدهما لم يجز عتقه فان اعتقه الآخر عتقهما وقال مالك والشافعي اذا اعتقه احدهما وهو موسر
فقد عتق كله وضمن فان كان معسرا كان نصيبه رقيقا يتصرف فيه وقال عثمان البتي لا شيء على المعتق
الا ان يكون جارية رائعة تراد للوطء فيضمن ما ادخل على صاحبه من الضرر وحكى الطحاوي عن قوم انهم قالوا يعتق
العبد كله ويضمن المعتق من شركائه موسرا كان او معسرا ومن تامل هذه الاقاويل المختلفة وجد قول الامامية
على ترتيبه منفردا عنها والدلالة على صحة مذهبنا الاجماع الذي تكرر ثم ان القول بنفوذ العتق في نصيب
المعتق لابد منه لانه يتصرف في ملكه وتعديته الى ملك غيره لا يجوز لان من لا يملك شيئا لا يجوز تصرفه فيه
وتبعيض العتق الذي هو ثبوت هذه المسألة موقوف عليه لابد منه واما الشافعي فقد صرح به فيما حكي
عنه وكذلك ابو حنيفة ايضا في اثبات الخيارات للشريك الا انا اذا قلنا لابي حنيفة ارايت اذا
كان المعتق معسرا وعجز العبد عن السعاية والكسب فكيف يكون الحال فلا بد عنده في ذلك من القول
بما قلناه واما الشافعي فيلزمه ان يقال له اما يجوز ان يكون بعضه رقيقا وبعضه حرا اذا فقدت الحيلة
في ثبوته اما بتضمين المعتق ان كان موسرا او سعاية العبد ان كان المعتق معسرا لا سيما فانهم كلهم يروون عن النبي صلعم

انه قال من اعتق شقصا من مملوك فعليه خلاصه كله من ماله وان لم يكن له مال استسعي العبد غير
مشقوق عليه ويروون ايضا عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من اعتق شركا له في عبد فهو حر كله
وظاهر هذا الخبر يقتضي ما حكيناه عن ابي يوسف ومحمد وذلك باطل عندنا وعند الشافعي
فثبت عنه عليه السلام انه اراد التوصل الى الحرية بكل سبب فان استدل الشافعي بما يروى عن النبي
صلى الله عليه وآله من قوله من اعتق شقصا له في عبده وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة
عدل واعطي شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد والا فقد رق منه ما رق فالجواب ان هذا الخبر
وان كنا لا نعرفه ولا ندري عدالة رواته وقد بينا في غير موضع ان اخبار الآحاد والعدول
لا تقبل في احكام الشريعة وانما يصلح ان يحتج بهذا الخبر الشافعي على ابي حنيفة لانهما غير مشتركين
في قبول اخبار الآحاد وابو حنيفة يجيب عن هذا الخبر بان يقول ان العبد رقيق الى ان يؤدي
بالسعاية ما عليه كما ان المكاتب الى ان يعتق صاحبه واما على ما ذهب اليه ان يتناول ذلك على
من عجز عن السعاية من العبيد فانه ينبغي بعضه رقيقا لا محالة وهذا التأويل اولى من تأويل ابي حنيفة
لانه لو اطلق عليه اسم الرق لجاز بيعه وهبته وعنده لا يجوز ذلك مسائل في التدبير ومما انفرد
به الامامية ان التدبير لا يقع الا مع قصد اليه واختيار له ولا يقع على غضب ولا اكراه ولا سكر ولا في
جهة اليمين ويكون القربة الى الله تعالى هي المقصودة به دون سائر الاغراض وخالفنا سائر الفقهاء في
هذه المسائل والدلالة على صحة مذهبنا فيها كلها ما قدمناه في باب العتاق وشروطه وانه لا يقع على
هذه الوجوه التي قلنا انه لا يقع عليها والطريقة في الامرين واحدة مسألة ومما انفردت به الامامية
ان من باع المدبر فقالوا ان كان ذلك التدبير تطوعا وتبرعا جاز له بيعه على كل حال في دين وفي
غير دين كما يجوز له الرجوع في وصيته وان كان تدبيره عن وجوب لم يجز له بيعه ومعنى ذلك ان يكون
قد نذر مثلا ان برئ مريضه او قدم غائبه يدبر عبده فيفعل ذلك واجبا لا تبرعا وما وجدنا احدا
من الفقهاء فصل هذا التفصيل والفقهاء اجازوا البيع على كل حال وقال ابو حنيفة واصحابه لا يجوز بيعه
وهو قول ابن ابي ليلى وسائر اهل الكوفة والحسن بن حي وقال مالك لا يجوز بيع المدبر فان باعه
واعتقه المشتري فالعتق جائز وينقض التدبير والولاء للمعتق وكذلك ان وطئها فحملت منه صارت
ام ولد وبطل التدبير وقال الاوزاعي لا يباع المدبر الا من نفسه او من رجل يعجل عتقه وولاؤه لمن اشتراه
ما دام الاول حيا فاذا مات الاول رجع الولاء الى ورثته وقال الليث اكره بيع المدبر وان باعه فاعتقه
المشتري جاز بيعه وولاؤه لمن اعتقه وقال عثمان البتي والشافعي يجوز بيع المدبر من حاجة وغير حاجة

الجماعة من قسم تقسيم الامامية فصارت المسألة منفردة بها الامامية دليلنا على ما ذهبنا اليه بعد الاجماع
الذي يتردد ان التدبير اذا كان على سبيل النذر فهو واجب عليه لازم له فلا يجوز له الرجوع
فيه ولا الفسخ له وليس التبرع كذلك لانه لا سبب له يقتضيه مسألة ومما انفردت به الامامية ان
تدبير الكافر لا يجوز وقد مضى الكلام في نظير هذه المسألة لما دللنا على ان عتق الكافر لا يجوز فان
التدبير ضرب من العتق مسألة ومما انفردت به الامامية ان من دبر نصيبه من عبده ثم مات انعتق
نصيبه والقول في نصيب شريكه كالقول فيمن اعتق عتقا منجزا حصة من عبد وتلك المسألة التي
ذكرناها في عتق المنقص هي نافعة ههنا والدلالة على المسألتين واحدة مسألة ومما انفردت
به الامامية انهم قسموا التدبير وقالوا ان كان عن وجوب فهو من رأس المال وان كان عن تطوع
فهو من الثلث وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك وما وجدنا لهم هذه القسمة لان ابا حنيفة
واصحابه والثوري ومالكا والاوزاعي والحسن بن حي والشافعي قالوا باطلاق ان المدبر
يكون من الثلث وقال زفر والليث بن سعد المدبر من جميع المال وهو قول مسروق وابراهيم النخعي
وروي عن الشعبي ان شريحا كان يقول المدبر من الثلث فبان بحكاية هذه الاقوال انفراد الامامية
بما قسموا والدلالة على صحة قولهم بعد اجماع الطائفة انه اذا كان واجبا جرى مجرى الديون في خروجه
من اصل المال واذا كان تبرعا وتطوعا فهو كالوصية فيما يتبرع به الموصي والقسمة واجبة فان استدلوا
بالخبر الذي يرويه نافع عن ابن عمر انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله المدبر من الثلث فالجواب انه
هذا خبر لا نعرفه وانتم متفردون به وتعارضه اخبار لنا كثيرة موجودة ولو قبلناه لحملناه على
التطوع والتبرع دون الوجوب مسألة ومما انفردت به الامامية ان التدبير ان علق ببعض
الاعضاء لم يكن تدبيرا ولا كان له حكم وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والشافعي اذ ذهب
الى ان العتق اذا تعلق باي عضو كان من الاعضاء وقع يجب ان يذهب في التدبير الى مثله
وابو حنيفة اذا ذهب الى ان العتق يقع اذا تعلق بعضو يعبر به عن الجملة مثل الرأس والفرج
يجب ان يقول في التدبير مثل ذلك وكل دليل دللنا به في مسائل العتق من ان العتق لا يقع مع
علقه ببعض من الاعضاء هو بعينه دليل في التدبير في هذه المسألة مسألة ومما انفردت به الامامية
في المكاتبة
انه لا يجوز ان يكاتب العبد الكافر واجاز باقي الفقهاء ذلك وقد دللنا على نظير هذه المسألة في
مسائل العتق والتدبير وما دللنا هناك هو دليل في هذا الموضع ويمكن ان نستدل على ذلك ايضا بقوله تعالى
فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فلا يخلو المراد بالخير ان يكون المال او الصناعة وحسن التكسب على ما قاله الفقهاء

او يراد به الخير الذي هو الدين والايمان ولا يجوز ان يراد بذلك المال ولا المكتسب لانه لا يسمى الكافر
والمرتد اذا كانا مثرين او مكتسبين خيرين ولا ان فيهما خيرا ويسمى ذو الايمان والدين خيرا وان
لم يكن موسرا ولا مكتسبا فالحمل على ما ذكرناه اولى ولو تساوت المعاني في الاحتمال لوجب الحمل على
الجميع مسئلة ومما انفردت به الامامية ان المكاتب اذا شرط عليه في مكاتبته انه متى بقي عليه من
مكاتبته شيء رجع في الرق كان هذا الشرط صحيحا ماضيا وان لم يشترط عليه ذلك ثم ادى بعضا وبقي بعض
عتق منه بقدر ما ادى وبقي رقيقا بقدر ما بقي عليه كان ذلك ايضا جائزا وان لم يشترط شيئا
من ذلك واطلق الكتابة واذا ادى المكاتب البعض وبقي البعض كان رقيقا بقدر ما بقي عليه وحرا
بقدر ما اداه وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه وابن ابي ليلى وابن شبرمة والثوري
ومالك والشافعي والاوزاعي والليث بن سعد المكاتب عبد ما بقي عليه درهم لا يعتق الا اذا ادى
المكاتب النصف او الثلث من مكاتبته فاحب ان يرد الى الرق جاز وروي عن شريح انه قال
كان عبد الله يقول في المكاتب اذا ادى الثلث فهو غريم وروي عن عبد الله ايضا اذا ادى المكاتب
قيمة رقبته فهو غريم والذي يدل على صحة مذهبنا اجماع الطائفة والشيء ان يقول كل من قال
ان عتق الكافر لا يصح ولا يقع ما ذكرناه في هذه المسئلة فالتفرقة بين المسئلتين خلاف اجماع الامة وقد
دللنا على ان عتق الكافر لا يصح ولا يقع ويمكن ان يعتمد ايضا على ان المكاتبة عقد يتعلق بالشرط الذي
الذي يرضيان به فيجب ان يكون بحسب ما يشترطان ويتراضيان واذا اطلق الكتابة وجعل الرقبة
بازاء المال فما نقص عن المال يجب نقصانه عن الرقبة مسئلة ومما انفردت به الامامية جواز بيع امهات
الاولاد بعد وفاة اولادهن ولا يجوز بيع ام الولد وولدها حي وهذا موضع الانفراد فان من يوافق
الامامية في جواز بيع امهات الاولاد يخالفها في التفصيل الذي ذكرناه وقد روت العامة في
اصحاب الخلاف القول بجواز بيع ام الولد عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه الصلوة والسلام
وعبد الله بن عباس وجابر بن عبد الله وابو سعيد الخدري وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن الزبير
والوليد بن عتبة وسويد بن غفلة وعمر بن عبد العزيز ومحمد بن سيرين وابي الزبير وعبد الملك بن يعلى
وهو قول اهل الظاهر وخالف باقي الفقهاء في ذلك ومنعوا من بيعهن والذي يدل على صحة ما ذهبنا
اليه بعد اجماع الطائفة عليه قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وهذا عام في امهات الاولاد وغيرهن
فان قيل قد جعلنا على ان قوله تعالى واحل الله البيع مشروطا بالملك فان بيع ما لا يملكه لا يجوز فلم قلتم ان الملك
باق في ام الولد قلنا لا خلاف ولان وطيها مباح له ولا وجه لاباحته الا بملك اليمين ويدل ايضا على ذلك

انه لا خلاف في جواز عتقها بعد الولد ولو لم يكن الملك باقيا لما جاز العتق وكذلك يجوز مكاتبتها
وان يأخذ سيدها ما كاتبها عليه عوضا عن رقبتها وهذا يدل على بقاء الملك وكذلك اجمعوا على
ان قاتلها لا يجب عليه الدية وانما يجب عليه قيمتها فان قالوا بقاء الملك لا يدل على جواز البيع
بل لا يمتنع ان يبقى الملك وهو ناقص كملك الشيء المرهون فهو باق وان لم يجز بيعه قلنا اذا
سلمتم بقاء الملك فبقاؤه يقتضي استمرار احكامه فاذا ادعيتم فيه النقصان طولبتم بالدلالة
ولن تجدوها على انا لو سلمنا نقصان الملك تبرعا لجاز ان نحمله على انه لا يجوز بيعها مع بقاء ولدها
وهذا ضرب من النقصان في الملك ويدل ايضا على ذلك قوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون
الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وقد علمنا ان للمولى ان يطأ ام ولده وانما يطأها بملك اليمين
لانه لا عقد هاهنا واذا جاز ان يطأها بالملك جاز ان يبيعها كما جاز له مثل ذلك في سائر جواريه
ومما يشهد لما ذكرناه ان بيع امهات الاولاد كان مستعملا في حيوة النبي صلى الله عليه وآله
متعارفا وطول ايام ابي بكر حتى افضى الامر الى عمر فنهى عن ذلك ثم منع منه ابتداعا وانما نهى عن ذلك
لمصلحة رآها كنهيه عن متعة الحج والزام المطلق ثلاثا بلفظ واحد تحريم زوجته عليه واغرامه الثمن
ان مالك ودية هلكت من ماله الى مسائل كثيرة خالف فيها جميع الامة وما الخلاف في بيع
امهات الاولاد الا كالخلاف علينا في المسائل التي ذكرنا بعضها ومما يقوي ان نهي عمر عن بيع
امهات الاولاد كان لرأي اختاره هو ما روي عن عبد الله بن ابي الهذيل قال لما شاب الحي الاعم
قال ان امي اشتراها عمي فهو يطؤها ويطرقها وانا ضاربه ضربة ادخل فيها النار فقال عمر هذا فساد
قرابة يومئذ ان يعتق ولو لم يكن بيع ام الولد جائزا لكان عمر فسخ شراء عم الغلام للجارية ورد
الام الى الغلام ومما يمكن ايراده على سبيل المعارضة فانه وارد من طريق اخبار الآحاد التي لا يجوز
الاحتجاج بها من طريقة العلم وانما يصح لاصحابنا ان يعارضوا بها لان خصومنا يرون العمل باخبار
الآحاد منه ما رواه ابو داود سليمان بن الاشعث السجستاني قال حدثنا عبد الله بن محمد النفيلي
قال حدثنا محمد بن سلمة عن محمد بن اسحاق عن خطاب بن صالح مولى الانصار عن امه عن سلامة
بنت معقل قالت قدم بي عمي في الجاهلية فباعني من الحباب بن عمرو فولدت له عبد الرحمن ثم
هلك فقالت امرأته الآن تباعين في دينه فاتيت رسول الله صلى الله عليه وآله فاخبرته فقال عليه السلام
لاخيه ابي اليسر كعب بن عمرو اعتقوها فاذا سمعتم برقيق قدم علي فأتوني اعوضكم عنها فعوضهم
مني غلاما فلو عتقت ام الولد بموت الولد لما امر النبي صلى الله عليه وآله بعتقها ولما ضمن العوض عنها

ولعله قال لاحد عتقت بموت ولدها وليس لكم مهما ولم يمكن ذكره على سبيل المعارضة ما رواه
عطاء وابو الزبير وابن ابي نجيح كلهم عن جابر بن عبد الله قال بعنا امهات الاولاد في عهد رسول الله
صلى الله عليه وآله وابي بكر فلما كان عمر نهانا وعن زيد العمي عن ابي الصديق الناجي عن ابي سعيد
الخدري قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وعن ابراهيم بن مهاجر قال
سمعت بن عقيل يقول كنا نبيع امهات الاولاد على عهد عمر الى ان نهى عنه وعن عبيدة السلماني
عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام قال من راى عمر الا بتاع امهات الاولاد وقد رايت
ان يبعن وعن محمد ابن سيرين عن عمر بن مالك العبدي عن عمر قال ان اسلمت وعفت عتقت وان
كفرت وفجرت رقت وهذا الخبر دليل على ان نهيه عن بيعها كان على سبيل الاستحباب لانها لو عتقت
بموت ولدها لما منع السيد من عتقها وروى الاجلح عن زيد بن وهب قال اصاب ابن عمر لنا جارية
فولدت بنتا وماتت البنت فاتينا عمر فقصصنا عليه القصة فقال هي جاريتك فان شئت فبعها
وعن الحكم عن زيد بن وهب عن عمر نحوه واما اعتراض من يعترض على ما ذكرناه من الرواية
عن جابر وابي سعيد الخدري من اشكالنا نبيع امهات الاولاد والنبي صلى الله عليه وآله فينا حي
لا يرى بذلك باسا بان يقول ليس في ذلك دليل على ان النبي صلى الله عليه وآله كان عالما بذلك ولم
ينكره وقد يجوز ان يكون في حيوته عليه السلام ما لا يعرفه فليس بشيء مرضي لان احتجاج الطلبة ببيع امهات
الاولاد كان في حيوة النبي صلى الله عليه وآله اخرج مخرج الاخبار بانه كان عالما بذلك فلا فائدة
في انه يجري في ايامه ما لا يعرفه لو شاع هذا الشاذ بل القول لهما بهذا التخريج الذي خرجه الخصوم فلما لم يقل
ذلك دل على انهما انما اخبرا بان ذلك جرى وهو عليه السلام يعرفه ويبلغه ولا ينكره وقد تعلق من
امتنع من بيع امهات الاولاد باشياء منها ان ولد هذه الامة حر والام تابعة له وهو كالجزء منها فحريته
متعدية اليها ومنها ما رواه عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ايما رجل
ولدت منه امته فهي معتقة عن دبر منه وعن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله نحوه وعن سعيد
بن المسيب قال امر النبي صلى الله عليه وآله بعتق امهات الاولاد وان لا يبعن ولا يجعلن في دين وبما
روي عنه عليه السلام في مارية حين ولدت منه قال اعتقها ولدها وادعوا ايضا اجماع الصحابة
على عتقهن في ايام عمر بن الخطاب والاجماع حجة فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا لم زعمتم ان حرية
الولد متعدية الى الام ومن مذهبكم ان الام لا تتبع الولد في الاحكام وانما يتبعها الولد اذا عتقت
الام عتق ما في بطنها وليس اذا اعتق ما في بطنها عتقت وايضا فان كان الولد هو الموجب لحريتها لعتقت

في الحال ولم يتأخر ذلك الى موت الولد على ان اصحابنا على مذهبهم ان من اشترى امة
وهي امة وقد كانت حملت منه ووضعت عنده ولدا عتق ولده منها ولم تسر الحرية من الولد
الى الحامل بكون امه حتى تحمل منه وهي في ملكه واما ما روي عن عكرمة عن ابن عباس فان حفاظ اصحاب
الحديث ونقاده قطعوا على انه لا اصل له وكذلك الخبر الذي روي عن سعيد بن المسيب ولو صح لما
اشعث عن سالم بن عروة القرشي عن ابن عباس انه كان يجعل امهات الاولاد من النصيب
اولادهن فلو كان عند ابن عباس في ذلك اثر عن رسول الله صلى الله عليه وآله يقتضي العتق والحرية
لما جعلهن من انصباء اولادهن وقد روي عن ابن عباس انه قال في ام الولد انما هي كبعيرك او كفرسك
وعن سعيد بن مسروق عن عكرمة في ام الولد قال قال عمر تعتق فلو كان عكرمة على ما ذكر في الخبر الذي
روى عن ابن عباس عنها عن النبي صلى الله عليه وآله وعن نافع قال قال رجل لابن عمر ترى كان عبد الله
بن الزبير كان يبيع امهات الاولاد ولكن عمر كان يقول ايما امة ولدت من سيدها فهي معتقة وهي
حرة اذا مات وعن عبد الله بن دينار عن ابن عمر نحوه فلو كان ابن عمر روى عن النبي صلى الله عليه وآله
انها تعتق بموته لجعل عتقها منسوبا الى النبي صلى الله عليه وآله ولم يجعله الا عمر وروى عن زيد بن وهب
الجهني قال مات رجل منا عن ام ولد فامر الوليد بن عقبة ببيعها فقال ابن مسعود ان كنتم لابد فاعلين
فاجعلوها من نصيب ابنها تعتق فلو كان في ذلك اثر عن النبي صلى الله عليه وآله لما خفي عن ابن مسعود
ولا على الوليد بن عقبة وهو امير الكوفة من قبل عثمان بن عفان حتى يقضي ببيعها بحضرة الصحابة ولما
قال امير المؤمنين عليه السلم قد كان من رايي ورأي عمر ان لا يبعن وقد رأيت الان ان يبعن ولكان
عبد الله بن الزبير لا يبيعهن طول ولايته على الحرمين والعراق من غير ان ينكر اصحابه عليه وعن القسم
بن محمد عن محمد بن زياد قال كانت جدتي ام ولد لعثمان بن مظعون واراد ابن عثمان بيعها بعد
موت ابيه فاتت عائشة فقالت ان ابن عثمان يريد بيعي فلو كلمته لوضعني موضعا صالحا ولقد كنت
ولدت من ابيه فقالت لها اذهبي الى عمر فانه يعينك فاتت عمر فارسل الى ابن عثمان بن مظعون فقال
اردت بيع هذه فقال نعم قال هي حرة وفي هذا دليل على ان عائشة وابن عثمان بن مظعون كانا يريان
بيعها وانه لم يكن عندهما في ذلك اثر عن النبي صلى الله عليه وآله وكذلك اجاز بيعها امير المؤمنين عليه السلم
وجابر وابن عباس وابن الزبير وابو سعيد الخدري والوليد بن عقبة وغيرهم على ان هذه الاخبار التي
تعلقوا بها وما اشبهها اخبار آحاد لا توجب علما ولا يقينا واكثر ما توجبه مع السلامة التامة الظن ولا
يجوز الرجوع عن الدلالة التي قدمناها التي توجب العلم اليقين وهي معارضة لما ذكرنا بعضه وقلنا معظمه

من رواياتهم المتضمنة لجواز بيع امهات الاولاد فاما ما يحتج به الشيعة الامامية في هذا الباب من الاخبار
فهو اكثر من ان يحصى وانما عارضناهم بما يروونه وينقلونه وهو موجود في كتب اخبارهم على انه لو
اذا سلمنا صحة الخبر الاول والثاني ان يكون المعنى فيه انها تعتق اذا كان مولاها قد علق عتقها بوفاته
وهذا مما لا شبهة فيه فاما ما رووه عن النبي صلى الله عليه وآله في ام ابراهيم ولده عم انه قال اعتقها ولدها
فهو ايضا من اخبار الآحاد التي لا توجب العلم وهم يروونه عن ابن ابي سبرة وهو عند نقاد اصحاب الحديث
من الكذابين ويرويه ابن ابي سبرة عن الحسين بن عبد الله بن عباس وهو عندهم من الضعفاء المطعون في
رواياتهم وهو معارض لكل ما تقدم ولابد من ترك ظاهره لان ولدها لو كان اعتقها لعتقت في الحال
اجماعا على خلاف ذلك ويحتمل ان يكون النبي صلى الله عليه وآله علق عتقها بولادتها فلما حصلت الولادة
التي هي السبب في العتق قال عليه السلام اعتقها ولدها وهذا التاويل اولى من تاويلهم لانهم يجعلون السبب الذي
هو العتق متاخرا عن السبب الذي هو الولادة وتاويلنا يقتضي ان يكون السبب بعد المسبب بلا فصل وقد حمل
هذا الخبر ايضا قوم على ان المراد به ولدها يدعوا الى عتقها ولما ادعى الى غيره جاز ان يجعل كانه وقع عتقها
فاما ما ادعوه من الاجماع فقد بينا ان الخلاف في هذه المسألة متقدم ومتاخر وان بيع امهات الاولاد
كان في ايام النبي وابي بكر الى ان نهى عمر عنه فكيف يدعى الاجماع في هذه المسألة والخلاف فيها اظهر من الشمس
وقد رواه عن الاصلع عن عمر ابن عبد العزيز انه كتب الى عدي في رجل مات وعليه دين وليس له الا ام ولد قال
تباع في الدين وعن ابن مسعود قال تعتق من نصيب ولدها وعن الشعبي وابراهيم النخعي قال يجري عتق ام الولد
من الرقبة الواجبة وعن حماد بن زيد عن ايوب وابن عون ان ذا قرابة لمحمد بن سيرين توفي وترك ام ولد جبلى
فارسل محمد بن سيرين الى عبد الملك بن يعلى وهو قاضي البصرة فامره عبد الملك ان يجعل نصفها من نصيب ولده
وفي ذلك كله دليل على ان الخلاف ما زال في الاعصار المتقدمة والمتاخرة الى وقتنا هذا كتاب الصيد
والذبائح والاطعمة والاشربة مسألة ومما انفردت به الامامية الآن وان وافقها في ذلك قول اقوام
حكي قديما ان الصيد لا يحل الا بالكلاب المعلمة دون الجوارح كلها من الطير وذوات الاربع كالصقور والبزاة
والشاهين وما اشبه ومن ذوات الاربع كعناق الارض والفهد وما جرى مجراهما ولا يحل عندهم اكل
ما صاد غير الكلب المعلم وخالف باقي الفقهاء في ذلك واجازوا كلما علم من الطير وذوات الاربع
مجرى الكلاب في هذا الحكم وذكر ابو بكر احمد بن علي الرازي الفقيه في كتابه المعروف باحكام القرآن
عن نافع قال وجدت في كتاب لعلي ابن ابي طالب عليه السلام قال لا يصلح اكل ما قتله البزاة وروى ايضا عن
ابن جريج عن نافع قال قال عبد الله ما امسك عليك من الطير البزاة وغيرها فما ادركت ذكاته فذكيته فهو لك والا فلا

الكذابين

كتاب الصيد والذبائح

نظيره وروى سلمة بن علقمة عن نافع ان عليا عليه السلام كره ما قتلت الصقور وروى عن مجاهد انه كان
يكره صيد الطيور ويقول مكلبين على الكلاب خاصة وبعضهم حمل ذلك على الكلاب وغيرها والذي يدل
على صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطائفة قوله تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله فكلوا
مما امسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه الآية وهذا نص صريح على انه لا يقوم مقام الكلاب في هذا الحكم
غيرها لانه تعالى لو قال وما علمتم من الجوارح ولم يقل مكلبين وهو يختص الكلاب خاصة لان المكلب هو
صاحب الكلاب بلا خلاف بين اهل اللغة واذا علمنا انه لم يرد بالجوارح جميع ما يستحق هذا الاسم وانما
اراد بالجوارح من الكلاب خاصة ويجري ذلك مجرى قول ركب القوم مهارهم مشفرين او مخمرين فانه
لا يحتمل وان كان اللفظ الاول عام الظاهر الا على البقر والحمير فان قيل ما تردون على من قال ان مكلبين انما
اراد به صاحب الكلاب وما انكرتم ان يريد به المغري المضري اصل للجوارح الممرن له والجري فيه على
الكلب وغيره قلنا ليس يصح ان يتكلم فيما يأخذ طريقه اللغة من لا يعرف موضوع اسمائها لا يعرف احد من
اهل اللغة العربية ان الكلب هو المغري والمضري بل يقولون وينصون في كتبهم على ان
المكلب هو صاحب الكلب قال النابغة الذبياني شعرا سرت عليه من الجوزاء سارية تزجي الشمال
عليه جامد البرد فارتاع من صوت كلاب فبات له طوع الشوامت من خوف ومن صرد وفسروا اهل اللغة
اراد بالكلاب صاحب الكلاب وكلاب وكلب ومكلب واحد وذكر صاحب كتاب الجمهرة ان المكلب صاحب
الكلاب وانشد قول الشاعر وما ذكر في هذا الباب كثير من ان يحصى وقد ذكرنا في تصريفه ما بين من الكاف
والباء واللام ان المكلب هو المضري والمعلم قد فتشنا سائر كتب اهل اللغة فما وجدنا احدا منهم ذكر
ذلك ومن اعترض بقولهم فلان كلب على كذا وتكلب على كذا فغير متأمل لان الكلب ههنا هو العطش او الكلب
عندهم هو العطشان ولا يقول احد منهم كلبت الطائر الجارح اذا علمه واضراه لان هذه اللفظة مستعدة فيما
لفظ الكلاب فكيف تستعمل في غيرها فاذا قيل قد قيل كلبت فلما من قال ذلك فقد فدره وقال الصحيح
مكلب مشدود بالكلب الذي هو القيد ولما كان الاسير المشدود بالقيد الذي هو القيد ولما كان الآن
الكلب قيل مكلب وما انكرنا ان يكون المكلب هو في موضع من المواضع يستعمل في غير الكلاب وانما
انكرنا المكلب المعلم والمغري والمضري على انا لو سلمنا هذه اللفظة وانها قد تستعمل في التعليم الذي
وذلك مجاز والصحيح الذي ذكرناه استعمالها فيه حقيقة وحمل القرآن على الحقيقة اولى من حمله على المجاز على
ان قوله تعالى وما علمتم من الجوارح يغني عن تكرير ويقول معلمين لان من حمل لفظ مكلبين على التعليم لا بد من ان
يلزمه التكرار واذا جعلنا ذلك مختصا بالكلاب فائدة وبيانا لان هذا الحكم متعلق بالكلاب دون غيرها ولو انه لما

في الآية لفظ مكلبين لما حسنت فكيف تحمل على معناه ولو صرحنا به لكان الكلام فجا ويدل أيضا على ما
ذهبنا اليه ان الجارح غير الكلب اذا اصاب صيدا فقتله فقد حله الموت وكل حيوان حله الموت فهو ميتة
مسمى بهذا الاسم في الشريعة الا ان تقوم دلالة شرعية على ذكوته فلا يجري عليه حينئذ اسم الميتة ولما
حل الموت من صيد البازي والفهد وما اشبههما فعليه الدلالة ولا يمكنون من الدلالة وانما يدعون الا
خبر واحد او قياس وكلاهما لا يوجب العلم فيترك ظاهر القرآن مسألة ومما انفردت به الامامية ان
الكلب اذا اكل من الصيد نادرا او شاذا او كان الاغلب انه لا ياكل حل الاكل من ذلك الصيد وان كثر اكله
منه وتكرر فانه لا يؤكل منه وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة وابو يوسف وزفر ومحمد
اذا اكل الكلب من الصيد فهو غير معلم فلا يؤكل ولا يؤكل صيد البازي وان لم ياكل الكلب منه وهو قول
الثوري وقال مالك والاوزاعي والليث يؤكل وان اكل الكلب منه وقال الشافعي لا يؤكل اذا اكل
الكلب منه والبازي مثله وانما كان هذا انفرادا لان من قال من الفقهاء انه يؤكل من الصيد وان اكل منه
الكلب ولم يشترط ما شرطنا من الاقل والاغلب بل اطلق وصار الذي شرطناه من الاقل والاغلب
بل اطلق وصار الذي شرطناه انفرادا في هذه المسألة والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطائفة
ان اكل الكلب من الصيد اذا تردد وتكرر دل على انه غير معلم والتعليم شرط في اباحة صيد الكلب لانه تعالى قال
وبدلالة قوله تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين واذا تتابع اكل الكلب من الصيد دل على انه غير معلم فلا يؤكل
اكل صيده ولانه اذا تواتر اكله منه لا يكون ممسكا على صاحبه بل يكون ممسكا الى نفسه وقول المخالف لنا ان الكلب
متى اكل يخرج من ان يكون معلما ليس بشيء لان الاكل اذا شذ وندر لم يخرج منه ان يكون معلما الا ترى ان
العاقل منا وقد يقع منه الغلط فيما هو عالم به ويحتمل على سبيل الشذوذ من صناعته وكتابته وغيرهما ولا يخرج
عن كونه عالما فالبهيمة مع فقد العقل بذلك احق والتفرقة بين فرقة من القوم بين البازي وجوارح
الطير ومن الكلب بان الطائر لا يقبل التعليم في ترك الاكل مما يصيده وانه يكفي في كونها معلمة مع انها متوحشة
غير آنسة ان تألف صاحبها وتجيبه اذا دعاها والكلب مستأنس فلا يكفي في كونه معلما انه يدعى فيجيب ويألف صاحبه
فلا بد من ان يكون تعليمها انما هو ترك الاكل غير صحيح لان البازي كما جاز ان يعلم ويمرن حتى ينتقل عن طبعه
من الاستيناس واجابة دعاء صاحبه جاز ايضا ان يمرن ويعلم ترك الاكل لما يمسكه فيعتاد ذلك وينقلب عن
طبعه كما فارق في الوجه الاول واما الكلاب فليس كلها مستأنسة وفيها المتوحش ايضا فلم يكن علامة كونها
معلمة الا ان تأنس بنا وندعوها فتجيب ومعلوم ضرورة ان اجابة دعيها ليس بشيء لهذا وانما يعلم ويمرن عليه ولا
اجريها مجرى جوارح الطير في ان اكلها لما تمسكه ليس مخرج لها من التعليم وهذا كله من القوم حدس وخبط مسألة

ومما انفردت به الامامية تحريم اكل الثعلب والارنب والضب ومن صيد البحر السمك الجري والمارماهي
والزمار وكلما لا فلس له من السمك وخالف باقي الفقهاء في ذلك لانه روي عن ابي حنيفة واصحابه
موافقتنا في الثعلب خاصة وروي عنهم انهم كرهوا اكل الضب وروي اكله في خبر معروف رواه
الاعمش قال نزلنا ارضا كثيرة الضباب فاصابتنا مجاعة وطبخنا منها وان القدور لتغلي بها اذ جاء
رسول الله صلى الله عليه وآله فقال ما هذا فقلنا ضباب اصبناها فقال عليه السلام ان امة من بني اسرائيل
مسخت دوابا في تلك الارض واني اخشى ان تكون هذه فاكفوها وهذا الخبر يقتضي كما ترى ان
الضب مع تحريمه مسخ وهو قول الامامية لانهم يعدون الضب في جملة المسوخ التي هي الفيل والارنب
والدب والعقرب والضب والعنكبوت والجري والوطواط والقرد والخنزير ولا يزال مخالفوهم اذا سمعوا
منهم ذكر هذه المسوخ التي اعتمدوا انها مسوخ على الرواية تضاحكوا واستهزؤا بهم ونسبوهم الى الغفلة
وبعد الفطنة وهم يروون عن طرقهم وعن رجالهم مثل ما عابوه عليهم والله المستعان والذي يدل
على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وان شئت ان تبني هذه المسألة على مسألة تحريم الصيد البازي
وما اشبهه من جوارح الطير فعلت وقلت كل من حرم صيد جوارح الطير حرم ما عداه والتفرقة بين الامرين
خلاف الاجماع فان استدل المخالف بقوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم
عليكم صيد البر ما دمتم حرما وظاهر هذه الآية يقتضي ان جميع صيد البحر حلال وكذلك صيد البر الا في المحرم
خاصة وقد يستدل بما لا يزال يستدل به من ان اصل المنافع التي لا ضرر فيها عاجلا ولا آجلا على الاباحة
وعلى من حظر شيئا من ذلك الدليل والجواب ان قوله تعالى احل لكم صيد البحر ما ينافي ولا ظاهره الا
في هذه المسألة لان الصيد مصدر صدت وهو يجري مجرى الاصطياد الذي هو فعل الصائد وانما
الوحش وما صيد مجازا على وجه الحذف لانه محل الاصطياد فسمي باسمه وكان كلامنا في تحريم لحم الصيد فلا
دلالة في اباحة الصيد لان الصيد غير المصيد فان قيل قوله تعالى وطعامه متاعا لكم وللسيارة يقتضي انه
اراد المصيد دون الصيد لان لفظ الطعام لا يليق بما ذكرناه دون المصدر قلنا لو سلمنا ان لفظ الطعام
ترجع الى لحوم ما يخرج من حيوان البحر لكان لنا ان نقول قوله تعالى وطعامه يقتضي ان يكون ذلك اللحم مستحقا
في الشريعة لاسم الطعام لان ما هو في الشريعة نجس لا يسمى بالاطلاق فيها طعاما كالميتة والخنزير فمن ادعى
في شيء مما عددناه انه طعام في عرف الشريعة فليدل على ذلك فانه متعذر عليه وقد روي عن الحسن البصري
في قوله تعالى وطعامه انه اراد به البر والشعير والحبوب التي تسقى بذلك الماء وحمل اكثر المفسرين لفظ البحر على
كل ما كثير من عذب وملح واذا حمل على الحبوب سقطت المسألة واما الجواب عن قولهم ان الاصل الاباحة فهو

كذلك الا انا لا نرجع عن حكم الاصل الا بالادلة القاطعة وقد ذكرنا هنا مسئلة ومما انفردت
به الامامية ان من وجد سمكة على ساحل بحر او شاطئ نهر ولا يعلم هل هي ميتة او ذكية فيجب ان يلقيها في
الماء فان طفت على ظهرها فهي ميتة وان طفت على وجهها فهي ذكية فان ابا حنيفة وان وافقنا
في ان السمك الطافي على الماء لا يؤكل فانه لا يعتبر في الاعتبار الذي ذكرناه ويجب على هذا الاصل
ان يقول اصحابنا في السمك الطافي على الماء انه ليس بمحرم على الاطلاق بل يعتبرونه بما ذكرناه فان
وجدوه طافيا على ظهره او وجهه عملوا بحسب ذلك دليلنا الاجماع المتردد والى هذا ينبغي ان يرجع في
المسئلة على بعض المسائل المتقدمة وان احدا من المسلمين ما فرق بين الامرين ومما انفردت به الامامية
ان ذبائح اهل الكتاب محرمة لا يحل اكلها ولا التصرف فيها لان الذكاة ما لحقتها لكن ما صيدهم وما
يصيدونه بكلب او غيره وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا على صحة ما ذكرناه الاجماع المتردد وايضا
قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وهذا النص في موضع الخلاف لان من ذكرناه من الكفار لا
يرون التسمية على الذبائح فرضا ولا سنة فهم لا يسمون على ذبائحهم ولو سموا لكانوا مسمين لغير الله تعالى
لكونهم على ما دللنا عليه في غير موضع هذه الجملة تقتضي تحريم ذبائحهم فان قيل هذا يقتضي ان لا يحل ذبائح الصبي
لانه غير عارف بالله تعالى قلنا ظاهر الاية يقتضي ذلك وانما ادخلنا فيما يجوز ذبيحته بدليل وان
الصبي وان لم يكن عارفا فليس بكافر ولا يعتقد ان الله غير مستحق للعبادة على الحقيقة وانما هو خال من المعرفة
فجاز ان يجري مجرى الحائض في ذبح ويلفظ بالتسمية وهذا كله غير موجود في الكفار وان اعترضوا علينا
بقوله تعالى احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم وادعى ان الطعام يدخل
فيه ذبائح اهل الكتاب فالجواب عن ذلك ايضا ان اصحابنا يحملون قوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب
حل لكم وطعامكم حل لهم على ما يملكونه من حبوب وغيرها وهذا التخصيص لا بد منه لان ما يصنعونه وطعاما من ذبائحهم
يدخل تحت اللفظ ولا يجوز اخراجه الا بدليل فاذا اخرجنا تخصيصه بقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فان
قيل لنا ليس لكم انتم بان تخصصوا ايتنا بعموم ايتكم باولى منا اذا خصصنا الاية التي تعلقتم بعمومها بظاهر
الاية التي استدللنا بها والذي يجب ان يعتمد في الفرق بين الامرين انه قد ثبت وجوب التسمية على الذبيحة
وان من تركها عامدا لا يكون مذكيا ولا يجوز اكل ذبيحته على وجه من الوجوه وكل من ذهب الى هذه المذهب
من الامة يذهب الى تخصيص قوله تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وان ذبائحهم لا تدخل تحته والتفرقة
بين الامرين خلاف الاجماع ولا نعول على ما ذكرناه الا لان اصحاب ابي حنيفة وافقوا على وجوب التسمية وان
خصصوا بالاية الاخرى لانا اشترطنا ايجاب التسمية مع الذكر على كل حال وعند اصحاب ابي حنيفة جائز

طفت

ان يترك التسمية واداه اجتهاده الى ذلك واستغنى من هذا الحال والامامية تذهبون الى ان التسمية
مع الذكر لا تسقط في حال من الاحوال فان قيل في هذه الطريقة التي تعتمدها من الجمع بين المسلمين
ما انكرتم ان لمن خالفكم ان يعكس هذه الطريقة عليكم ويقول قد ثبت ان التسمية غير واجبة او يشير
الى مسألة قد دل الدليل في صحتها عنده ثم يقول وكل من ذهب الى هذا الحكم يذهب الى عموم قوله تعالى
وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم والتفرقة بين الامرين خلاف الاجماع قلنا الفرق بيننا وبينهم
لانا اذا بنينا في مثله ضممنا عمدة صحتها ونفي الشبهة عنها ومخالفنا اذا بنى على مسألة مثل ان التسمية
غير واجبة او غير ذلك من المسائل التي لا يمكنه ان يصحح ما بنى عليه الا ان يورد حجة قاطعة فيه والحجة
بيننا وبين من يتعاطى ذلك وكنا اذا دللنا في صحتها بما لا يمكن دفعه وهذا في التفصيل تخرج
الاعتبار مسألة ومما انفردت به الامامية القول بايجاب استقبال القبلة في الذبح مع امكان ذلك
وخالف باقي الفقهاء في وجوبه وانه شرط في الذكاة دليلنا بعد الاجماع المتردد الطريقة التي تقدم
نظيرها وهو ان من ذبح غير مستقبل القبلة عامدا فقد اتلف الروح وحل الموت في الذبيحة وحلول الموت
يجب ان يكون ميتة الا ان يقوم دلالة في حصول الذكاة فلا تستحق هذا الاسم ومن ادعى ذلك
شرعية في ذلك كان عليه اقامتها ولن يجدها ولم يبق بعد ذلك الا كونها ميتة وداخلة تحت قوله تعالى
حرمت عليكم الميتة وايضا فان الذكاة حكم شرعي وقد علمنا انه اذا استقبل القبلة وسمى باسم الله تعالى
يكون مذكيا بالاتفاق واذا خالف ذلك لم يتيقن كونه مذكيا فيجب الاستقبال ليكون متيقن مذكيا
مسألة ومما ظن انفراد الامامية به القول بوجوب العقيقة وهي الذبيحة تذبح عن المولود ذكرا كان او انثى
وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال مالك والشافعي انها مستحبة وقال ابو حنيفة ليست بمستحبة وحكي عن
الحسن البصري القول بوجوبها وهو مذهب اهل الظاهر وهذه موافقة للامامية دليلنا بعد الاجماع
المتردد ان العقيقة نسك وقربة بلا خلاف وفيها منفعة الى المساكين فتدخل في عموم قوله تعالى وافعلوا
الخير وما اشبه هذه الاية من الامر بالطاعات والقربات وظاهر الامر في الشريعة يقتضي الوجوب فان
قيل الاستدلال بقوله تعالى وافعلوا الخير في هذا الموضع وما اشبهه من المسائل التي استدللنا بها
العموم فيها ما انكرتم من فساد الاستدلال بذلك من جهة ان الخير لا نهاية له ومحال ان يوجب تعالى علينا
ما لا يصح ان نفعله واذا لم يصح ايجاب الجميع فليس البعض بذلك اولى من البعض وبطل الاستدلال قلنا
لا شبهة في ان ايجاب ما لا يتناهى لا يصح غير انا نفرض المسألة فنقول قد ثبت ان من عق دفعة واحدة
عن ولده يكون فاعلا للخير وفعل المرة صحيح غير محال فيجب تناول الاية له وهكذا نفرض في كل مسألة موضع

استدللنا بعموم هذه الآية لوجوب شيء من العبادات والقربات وإن تعين على ما تصحح دليل
الإيجاب لكنا قد أخذنا في عموم الآية ولنا أن نذكر الكلام على سبيل المعارضة ما يروونه عن النبي صلى
أنه قال في المولود أهريقوا عنه دما وفي خبر آخر يعق عن الغلام بشاتين وعن عائشة أنها قالت أمرنا اهرقوا
رسول الله صلى الله عليه وآله أن نعق عن الغلام بشاتين وروي عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وآله
عق عن الحسن والحسين عليهما السلام كبشا كبشا فجمع عليه السلام في إيجاب العقيقة بين القول والفعل وليس
لهم أن يتعلقوا بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله ليس في المال حق سوى الزكاة وبما روي
عنه عليه السلام من أحب أن ينسك عن المولود فلينسك عن الغلام شاتين وعن الجارية شاة
فعلق بالمحبة وما كان واجبا لا يعلق بالمحبة وبما يروونه عن فاطمة صلوات الله عليها قالت يا رسول الله أ
أعق عن ابني الحسن عليه السلام فقال صلى الله عليه وآله لا احلقي رأسه وتصدقي بزنة شعره فضة ولو كانت
واجبة لأمرها عليه السلام بها الجواب عن ذلك كله أن هذه أخبار آحاد لا نعرف عدالة رواتها ولعلها ضعيفة
وبإزائها من الأخبار التي تقدمها تفرد برواتها ما لا يحصى وما يتفردون إليهم برواية ما قد ذكرناه العقيقة
ولو عدلنا عن هذا كله وسلمت هذه الأخبار من كل قادح وجرح أوجبت غالب الظن ليس من مذهبنا
أن أخبار الآحاد لا توجب العمل بها في الشريعة وإنما جاز لنا أن نعارضهم بأخبار الآحاد لأنهم بأجمعهم
يذهبون إلى وجوب العمل بأخبار الآحاد وأما الخبر الأول فلا دلالة لهم فيه لأنه يمنع أن يكون في المال حق
سوى الزكاة والعقيقة عندنا إنما وجبها في ذمة الوالدين لا في المال وأما الخبر الثاني فلا حجة فيه لأنه إنما
علق الفضل في ذلك بالمحبة لا الأصل والفضل في أن يعق شاتين وقد تجزي الواحدة ويجري مجرى ذلك
قول القائل من أحب أن يصلي فليصل في المساجد وفي الجماعات وإنما يريد الفضل وإن كان أصل
الصلوة واجبا وأما الخبر الثالث فغير ممتنع أن يكون عليه السلام عدل عنه أو عزم على أن يتولى ذلك
فعدل عن أمرها بذلك إلى قربة أخرى لهذه العلة مسئلة ومما انفردت به الإمامية أن كل طعام عالجه
الكفار من اليهود والنصارى وغيرهم ممن ثبت كفرهم بدليل قاطع فهو حرام لا يجوز أكله ولا الانتفاع به
وقد خالف الفقهاء في ذلك وقد دللنا على هذه المسئلة في كتاب الطهارة حيث دللنا على أن
سؤر الكفار نجس واستقصيناه فلا معنى لإعادته مسئلة ومما انفردت به الإمامية وإن كان الفقهاء
قد رووا عن ابن عباس رحمه الله موافقتها في ذلك تحليل لحوم الحمر الأهلية وجميع سائر الفقهاء
انتهوا في ذلك إلى ابن القاسم وروي عن مالك أن الحمار الوحشي إذا استأنس وصار يعمل عليه كما
يعمل على الحمار الأهلي فإنها لا تؤكل وإن خالف مالك سائر الفقهاء في ذلك دليلنا بعد الإجماع المتردد

وان الاصل فيما فيه منفعة ولا مضرة الاباحة ولحوم الحمر الاهلية بهذه الصفة فان ادعوا المضرة
احلنا من حيث الحظر لها والنهي عنها فانما يفزعون الى اخبار آحاد وليست حجة في مثل هذا وهي معارضة
بامثالها ويمكن ايضا ان يستدل على ذلك بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الآية
فان احتجوا عليه بقوله تعالى والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة وان الله تعالى اخبر انها للركوب وللزينة
لا للاكل قلنا لهم قوله تعالى انها للزينة لا تمنع ان يكون لغير ذلك الا ترى ان قول القائل قد اعطيتك
هذا الثوب لتلبسه لا يمنع من جواز بيعه وهبته والانتفاع به من وجوه شتى ولان المقصود بالخيل والحمير
للركوب والزينة وليس اكل لحومها مقصودا وانما انه لا يمنع من الحمل على الحمير والخيل وانه لم يذكر الحمل وانما
خص الركوب والزينة بالذكر واكثر الفقهاء يجيزون اكل لحوم الخيل ولم يمنع تضمن الآية ذكر الركوب والزينة
من اكل لحوم الخيل وكذلك الحمير فان استدلوا بما يروونه عن ابن عباس رحمه الله انه قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله
عن لحوم الحمير وامر بلحوم الخيل ان تؤكل وايضا بما رواه خالد بن الوليد قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله
بخيبر فقال لا تحل اموال المعاهدين الا بحقها وحرام عليكم الحمر الاهلية وبغالها وبما يروونه عن النبي
ان النبي صلى الله عليه وآله نهى عن لحوم الحمير وقال انها رجس والجواب عن ذلك ان هذه اخبار
آحاد والعمل بها في الشريعة عندنا غير جائز ولا يكون مع ذلك ان نرجع بها عن ظاهر الكتاب و
تعارضها من الاخبار التي ترويها الامامية ما لا يحصى ومما يروونه هم انفسهم ما رواه غالب بن الحر قال
قلت يا رسول الله لم يبق من مالي الا الحمير فقال عليه السلام اطعم اهلك من سمين مالك فانما قذرت
عن جوال القرى وهذا الحديث معارض لاخبارهم كلها ثم يمكن ان يقال في تلك الاخبار ان سبب النهي
عن لحوم الحمير الاهلية لاجل الظهر وقلته في ذلك الزمان كما انه صلى الله عليه وآله نهى عن اكل لحوم
الخيل لهذه العلة وقد روي عن ابن عباس رحمه الله انه قال انما نهى عن لحوم الحمير لئلا يقل الظهر فيقوى
هذا التاويل بهذه الرواية فاما الخبر الذي تضمن انها رجس فالرجس النجس واحد في الشريعة ولا محصل من اهل
الشريعة مذهب الى ان الحمار الاهلي نجس مسئلة ومما انفردت به الامامية تحليل لحوم البغال وباقي
الفقهاء على حظر من ذلك وروي عن الحسن البصري انه ذهب الى اباحة لحوم البغال والحجة معه
وكل شيء ذكرناه في المسالة على لحوم الحمير الاهلية هو بعينه الدليل على اباحة لحوم البغال والفرقة بين الامرين
خروج عن الاجماع مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان الجنين الذي يوجد في بطن امه
بعد ذكاتها على ضربين ان كان كاملا وعلامة كماله انبات شعره ان كان من ذوات الشعر او
وبره ان كان من ذوات الاوبار فانه يحل اكله بذكاة امه وان لم يبلغ الحد الذي ذكرناه [illegible]

ان بذلك ذكاة مفردة ان خرج حيا فان لم يخرج حيا لم يؤكل وانما كان هذه انفرادا لان الشافعي
ومن وافقه يذهب الى ان ذكاة الجنين ذكاة امه على كل حال دليلنا الاجماع المتردد وانه يمكن
ان نبني على بعض المسائل المتقدمة مثل وجوب التسمية على كل وجه ووجوب استقبال القبلة ولان
احدا من الامة لم يفرق بين المسالتين وليس لهم ان يحتجوا علينا بما يروونه عن النبي صلى الله عليه واله
من قوله ذكاة الجنين ذكوة امه ولم يفرق بين الكامل من الاجنة وغير الكامل وبما يروونه ايضا عن النبي
صلى الله عليه واله انه سئل عن البقرة والشاة تذبحان فيوجد في بطنها جنين انأكله او نلقيه فقال
كلوه ان شئتم ولم يفصل كما فصلت الامامية قلنا قد مضى في اخبار ليست حجة في الشرع وانها — ليست ظ
مما نعود به الى العلوم وبازائه ما يرويه الامامية في ذلك ولو سلمنا ذلك لكان لنا ان نقول في
الخبر الاول لا يخلو من ان يكون تاويله على ما تاول الشافعي عليه من ان المراد ان ذكوة الجنين هي
ذكوة امه وانه يصير بحكم الذكاة لذكاتها وان كان ذلك حملناه على الجنين الكامل الذي
قد كمل عليه الشعر والوبر وخصصنا عمومه بادلتنا التي ذكرناها او يكون التاويل على ما تاوله ابو حنيفة من
ان ذلك على سبيل التشبيه وانما المراد بالخبر ان ذكوة الجنين مثل ومماثل ذكوة امه في الذبح فيجعل ذلك على الجنين — التشبيه
الذي يخرج من بطن امه حيا وذكوة ما اخرج حيا كذلك واجبة كذكاة الام ويقوى تاول الشافعي وان كان قد
تبينا يخرج مذهبنا على تاويل ابي حنيفة ان لفظ الجنين مشتق من الاجتنان وهو الاستتار وهو انما سمي
بهذا الاسم في حال كونه في بطن امه واذا ظهر زال عنه استحقاق هذا الاسم على الحقيقة وسمي بذلك مجازا
من حيث كان جنينا قبل حال ظهوره فكيف يجوز ان يكون المراد ان الجنين اذا خرج حيا ذكي كما يذكى امه
وهو لا يستحق هذا الاسم بعد خروجه فالاشبه ان يكون المراد ان ذكوة امه متعدي اليه في الحكم وهو جنين
في البطن وخروجه امر اخر وهو تخصيص الام بالذكر لا بد له من فائدة واذا حمل على ان المراد ان الجنين
يذبح اذا خرج حيا كما يفعل بامه لم يفد هذا التخصيص بالام لان غير الام من الذبائح كلها كالام في هذا
فلا معنى للتخصيص فانه قد روي هذا الخبر بالنصب ومع النصب لا بد من التشبيه فكانه قال ذكوة الجنين
كذكوة امه فلما اسقط الكاف تعدى الفعل الى لفظ ذكوة فانتصب قلنا قد بينا ان حمل الخبر على التشبيه
يخرج على مذهبنا فما علينا في النصب الا مثل ما علينا بالرفع على ان اصحاب الشافعي قد اجابوا عن
النصب بعد وضوح ظهورها واشتهارها ومساواتها للرواية بالرفع فان قالوا ان النصب يمكن ان يكون
وجهه ان التقدير ... ترجمة ذكاة الجنين بذكوة امه وفي ذكاة امه فلما اسقط حرف الجر انتصب
فلم يتعين النصب للتشبيه على كل حال فاما الخبر الذي تضمن ... ان شئتم فالحمل على الجنين الذي

قد تكامل واشعروا به وترك عموم الظاهر بالدلالة مسئلة ومما انفردت به الامامية تحريم اكل الطحال
والقضيب والخصيتين والرحم والمثانة ويكرهون الكليتين وخالف باقي الفقهاء في ذلك والصحيح
على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع الذي تردد وان شئت ان تبني هذه المسئلة على بعض المسائل المتقدمة
التي عليها دليل ظاهر وان احدا من الامة ما فرق بين المسئلتين كان ذلك سائغا مسئلة ومما انفردت
به الامامية القول بتحريم الفقاع وانه جار مجرى الخمر في جميع الاحكام من حد شاربها ورد شهادته
وفي نجاسته وخالف باقي الفقهاء في ذلك والدلالة الاجماع المتردد وان شئت ان تبني هذه المسئلة
على بعض ما تقدم من المسائل التي فيها كلام فعلت ومما يعارض به المخالفون ما رووه عن ثقاتهم
ورجالهم من تحريم الفقاع لان الذي ترويه الشيعة وتختص به من الروايات في هذا الباب عليهم ان
يقولوا لا نعرف هؤلاء ولا نثق برواتها فمن ذلك ما رواه ابو عبيد القاسم بن سلام قال حدثنا ابو
الاسود عن ابن لهيعة عن دراج ابي السمح وروى الساجي صاحب كتاب اختلاف الفقهاء قال
سليمان بن داود قال اخبرنا ابن وهب قال اخبرنا عمرو بن الحارث ان دراجا ابا السمح حدثه واتفقا
على ان دراجا قال ان ابن الحكم حدثنا عن ام حبيبة زوجة النبي صلى الله عليه وآله ان اناسا من اهل
اليمن قدموا على رسول الله صلى الله عليه وآله لتعليم الصلوة والسنن والفرائض فقالوا يا رسول الله
ان لنا شرابا نعمله من القمح والشعير فقال عليه السلام الغبيراء فقالوا نعم قال عليه السلام لا تطعموه قال
قال الساجي في حديثه قال عليه السلام ذلك ثلاثا وقال ابو عبيد القاسم بن سلام ثم لما كان بعد يومين
ذكروها للنبي عليه السلام لا تطعموها ثم لما ارادوا ان ينطلقوا سألوه عليه السلام عنها فقال الغبيراء قالوا
نعم قال لا تطعموها قالوا فانهم لا يدعونها فقال عليه السلام من لم يتركها فاضربوا عنقه وروى ابو عبيد
ايضا عن ابن ابي مريم عن محمد بن جعفر عن زيد بن اسلم عن عطاء بن يسار ان النبي صلى الله عليه وآله سئل عن
الغبيراء فنهى عنها وقال لا خير فيها وقال زيد بن اسلم والاسكركة هي وهذا الاسم يختص الفقاع به
يعني الاسكركة من لغة الحبشة قال ابن الرومي وهو ممن لا يطعن عليه في اللغة العربية وكان مشهورا
بالتقدم فيها ويروى عنه ايضا انه قال لبعض رواته وقد عمل ابياتا انشدها ابا العباس فقال فان
رد عليك شيئا من الاعراب فيها قال فالقني به وان رد عليك شيئا من اللغة فلا كرامة ولا نعمى
مع ابي العباس لعلمت على هذا القول لا متقدم ولا متأخر اعتناه في علم اللغة وابيات الرومي
شعر اسقني الاسكركة الصرف جعصلفونه وجعل الفيحي فيها وجعل العيحي بالخليلي الفضوه لها
معطاة املاه ومسكا لبطونه واراد بالاسكركة الفقاع والجعصلفون الكوز الذي يشرب فيه الفقاع

والصبر البارد والعيون الشراب وقد روى اصحاب الحديث من طرق معروفة ان قوما من العرب
سالوا رسول الله صلى الله عليه وآله عن الشراب المتخذ من القمح فقال رسول الله صلى الله عليه وآله أيسكر فقالوا
نعم قال عليه السلام لا تقربوه ولم يسأل عليه السلام عن الشراب المتخذ من الشعير عن الاسكار بل حرم ذلك
على الاطلاق وحرم الشراب الآخر اذا كان مسكرا فدل ذلك على ان الغبيراء محرمة كالخمر وقد روى اصحاب
الحديث من العامة في كتبهم المشهورة ان عبد الله الاشجع كان يكره الفقاع وكان احمد بن حنبل وكان
مالك بن انس يكره الفقاع ويكره ان يباع في الاسواق وكان يزيد بن هرون يكرهه وقال احمد
حدثنا عبد الجبار بن محمد الخطابي عن ضمرة قال الغبيراء التي نهى النبي صلى الله عليه وآله عنها الفقاع وقال
ابو هاشم الواسطي الفقاع نبيذ الشعير فاذا نش فهو خمر وقال يزيد بن اسلم الغبيراء التي نهى رسول الله صلى الله عليه وآله
عنها هي الاسكركة خمر الحبشة واذا كانت هذه رواياتهم واقوال شيوخهم ومتقدمي اصحابهم
فما المانع لهم من تحريم الفقاع وهم يقولون ان اخبار الآحاد ما هو اضعف مما ذكرناه وكيف يستحسنون
الشناعة على الامامية في الفقاع ومالك بن انس وهو شيخ الفقهاء واصحاب الحديث ينهى عنه وعن
بيعه وكذلك ابن المبارك ويزيد بن هرون شيخا من اصحاب الحديث لولا العصبية واتباع الهوى نعوذ بالله منهما

مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان الخمر محرمة على لسان كل نبي وفي كل كتاب نزل وان تحريمها
لم يكن متجددا وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى انها متجددة التحريم دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه
اجماع الطائفة فانهم لا يختلفون فيما ذكرناه وذلك ايضا ان تبنى هذه المسألة على بعض المسائل المتقدمة
التي فيها ظاهر الكتاب او ما اشبهه ومن ذلك ان احدا من المسلمين ما فرق بين المسألتين
وان التفرقة بينهما خلاف الاجماع فان رضينا بما يروونه من الاخبار الواردة بتجدد تحريم الخمر وذكر
اسباب تحريمها اخبار الآحاد ضعيفة لا توجب علما ولا عملا ولا نترك لما ذكرناه من الادلة القاطعة مثل
هذه الاخبار فاما ما تدعيه اليهود والنصارى تحليل انبيائهم لها فكذب منهم كما كذبوا على انبيائهم في كل
شيء كذبهم المسلمون فيه ولا حجة فيما يدعيه هؤلاء المبطلون المعروفون بالكذب

مسألة وعند الامامية
اذا انقلبت الخمر خلا بنفسها او بفعل آدمي اذا طرح فيها ما ينقلب معه الى الخل حلت وخالف الشافعي
ومالك في ذلك وابو حنيفة يوافق الامامية فيما حكيناه الا انه يزيد عليهم فيقول فيمن ألقى خمرا
في خل فغلب عليها حتى لا يوجد طعم الخمر ان ذلك يحل وعند الامامية ان ذلك لا يجوز ومتى لم ينقلب الخمر
الى الخل لم يحل فكانهم انفردوا من ابي حنيفة بانهم اشترطوا اجازة على بعض الوجوه وان وافقوه على
انقلاب الخمر الى الخل فيجوز ذكر هذه المسألة في الانفراد دليلنا بعد الاجماع المتردد ان التحريم انما يتناول

ما هو خمر وانقلب خلاً فقد خرج من أن يكون خمراً وانه لا خلاف في اباحة الخل واسم الخل انما يقع على
ما هو على صفة مخصوصة ولا فرق من غلبة الخل الخمر في تحليلها وبين غلبة الماء عليها وغيره من المائعات
او الى مداسة حتى لا يوجد لها طعم ولا رائحة فان فرقوا بين الامرين بان الخمر منقلب الى الخل ولا منقلب
الى غيره من المائعات او الجامدات قلنا كلامنا فيها على الانقلاب والخمر اذا انقلبت في الخل لم يبق عينها الى الدم
باقية وكذلك في الماء فما الفرق من ان يلقى فيما ينقلب اليه وبين ما لا ينقلب اليه اذا كانت في الحالين
موجودة ولم ينقلب مسئلة ومما يظن قبل التأمل انفراد الامامية به القول بتحليل شرب ابوال الابل وكلما اكل
لحمه من البهائم اما للتداوي او غيره وقد وافق الامامية في ذلك مالك والثوري وزفر وقال محمد بن الحسن انما
في البول خاصة مثل قولنا وخالف في الروث وقال ابو حنيفة وابو يوسف والشافعي بول ما اكل لحمه نجس
وروثه ايضا كنجاسة ذلك مما لا يؤكل لحمه والذي يدل على صحة مذهبنا بعد الاجماع المتردد ان الاصل فيما
يؤكل ويشرب في الاباحة وعلى من ذهب الى الحظر دليل شرعي ولن يجد ذلك في بول ما لا يؤكل لحمه لانهم انما
يعتمدون على اخبار آحاد وقد بيّنا ان اخبار الآحاد اذا سلمت من المعارضات والقدوح لا يعمل بها
في الشريعة ثم اخبارهم هذه معارضة باخبارهم التي يروونها ثقاتهم ورجالهم التي تتضمن الاباحة
الكلام في تفصيل هذه الجملة بان بول ما يؤكل لحمه طاهر غير نجس وكل من قال بطهارته جوز شربه ولا احد
يذهب الى طهارته والمنع من شربه والذي يدل على طهارته ان الاصل الطهارة والتي تستدعي الى التنجيس
فيها الى دليل شرعي ومن طلب ذلك لم يجده ومما يجوز ان يعارض خصومنا في هذه المسئلة ما
يروونه عن البراء بن عازب عن النبي صلى الله عليه وآله قال ما اكل لحمه فلا باس ببوله وما يروونه ايضا عن حميد
بن انس ان قوما من عرينة قدموا على النبي صلى الله عليه وآله المدينة فاستوخموها فانتفخت اجوافهم
فبعثهم النبي عليه السلام الى لقاح الصدقة ليشربوا من ابوالها والبانها قال النبي صلى الله عليه وآله طاف
راكبا على راحلة في جميع الروايات وبدن الراحلة ورجلاها لا تخلو من بولها وروثها ايضا وهو ان غلب
فلو كان ذلك نجسا لنزه النبي صلى الله عليه وآله المسجد عنه فان قيل قوله عليه السلام لا باس به لا يدل على الطهارة
وانما يقتضي خفة حكمه من غيره الا ترى انه لا يجوز ان يقال في مثل هذه اللفظة فيما يشتبه في طهارته واباحته
قلنا لا يجوز ان تحمل هذه اللفظة الا على الطهارة والاباحة لان اهل الشريعة ما جرت عادتهم بان يقولوا
فيما خطره ثابت انه لا باس به على ان بعض النجاسات قد يكون اخف حكما من بعض لا فيه ولا باس وانما يجوز
ان تدخل هذه اللفظة في الجمع على طهارته واباحته لان العادة جرت بدخولها فيما هو مباح طاهر على احتمال
فيه ودخول الشبهة فيه فان قالوا انه قد روت القريش انه عليه السلام انما اباحهم شرب ابوال الابل في حال

الضرورة وعلى سبيل التداوي كما تحل الميتة مع الضرورة قلنا لو كان في حال المرض تبيح الابوال
في الدواء فانما هذه وابو حنيفة يمنع من ذلك وانما يجيزه ابو يوسف والشافعي واذا ابطل اعتراض ابي
يوسف وابا حنيفة فالذي يبطل اعتراض ابا يوسف والشافعي وجهان احدهما ان النبي صلى الله عليه وآله
لو كان اباح ذلك للضرورة لوقف عليه وبين اختصاصه بالضرورة والوجه الثاني ما روي عنه عليه السلام
ان الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم ولهذا الذي ذكرناه تناول بقوله فيهما اثم كبير ومنافع للناس
واثمهما اكبر من نفعهما على ان المنافع ههنا في المكاسب فان قالوا ابيح في حال الاضطرار لم يمنعنا
هذا الخبر الذي رويتموه لانه انما يقتضي نفي الشفاء عما تحريمه ثابت وما تدعو اليه الضرورة لا يكون حراما
بل مباحا قلنا الظاهر يقتضي نفي الشفاء عما حرم في سائر الاوقات وتخصيص التحريم في حال دون حال
اخرى عدول عن الظاهر فان قيل معنى شفاؤكم ليس بمحصور في المحرمات بل في المباحات مندوحة
قلنا هذا ايضا تخصيص الخبر وعدول عن ظاهره فان احتج علينا مخالفونا في نجاسة البول بما يروونه عن
النبي صلى الله عليه وآله من قوله انما يغسل الثوب من البول والدم والمني وانه عام في سائر الابوال
وما يؤمر بغسله وجوبا لا يكون الا نجسا وما هو نجس لا يجوز شربه وبما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله
انه مر بقبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان في كبير اما احدهما كان يمشي في النميمة واما الآخر فكان
لا يستبرئ من البول وهذا عام في جميع الابوال وبما يروونه عنه عليه السلام استنزهوا من البول فان
عامة عذاب القبر منه فيقال لهم قد مضى ان اخبار الآحاد ليست بحجة في الشريعة اذا خلت منها
المعارضات ثم اخبارهم هذه معارضة بما يروونه من طرقهم وقد ذكرنا بعضه واما ما يروونه من طرقنا
مما لا يحصى كثرة واذا ثبتت هذه الاخبار ولم تعارضها بما يسقط الاحتجاج بها كان لنا ان نحمل الخبر الاول
ما هو نجس من الابوال كبول الانسان وبول ما لا يؤكل لحمه ووجب هذا التخصيص لمكان الادلة التي ذكرناها
والشافعي لا يمكنه الاستدلال بهذا الخبر لانه لا يوجب غسل المني لانه عنده طاهر ولا بد له ايضا من تخصيص لفظ
البول الا ترى ان بول الرضيع لا يجب غسله واما ابو حنيفة فلا بد له من تخصيص ايضا وحمله على الدم والبول الكثير
لانه لا يوجب غسل القليل منهما لانه يرى ان بول الرضيع طاهر ويعدل عن ظاهره ايضا في المني لانه لا يوجب
فركه وقد اجمعنا كلنا على تخصيص هذا الخبر فيقال لهم في الخبر الثاني قد روي هذا الخبر على خلاف ما حكيتم
لانه روي انه كان لا يتنزه من بوله وروي ايضا انه كان لا يستبرئ من البول والاستبراء من البول يختص ببوله لا ببول
غيره وليس لهم ان يحملوا في ذلك فيقولون ان الاستبراء هو التباعد وقد يلزمه التنزه عن بوله
وبول غيره ولهذا يقال استبراء الامة اذا تباعد عنها ليعرف براءة رحمها وذلك ان الاستبراء الامة اذا

تباعد عنها ليعرف براءة رحمها وذلك ان الاستبراء معتبر فيه باصل وضع اللغة اذا كان في عرف
الشرع قد استقر على فايدة مخصوصة فقد علمنا ان القايل اذا قال فلان لا يستبري من البول
لا يستبري من البول لا يفهم عنه الا البول دون بول غيره على ان ظاهر الخبر لو كان عاما على ما رووا لخصصناه بالادلة
التي ذكرناها على ان في هذا الخبر ما يقتضي الاختصاص ببول الادمي لانه يتضمن الوعيد وذكر العذاب
وعند من خالفنا ان مسايل الاجتهاد لا يستحق فيها الوعيد فان قالوا لم يلحق الوعيد من حيث لم يتنزه
من البول مع اعتقاده نجاسته ومن فعل ذلك يلحقه الوعيد لا محالة قلنا هذا عدول عن الظاهر وبعد
فهذا التاويل يسقط استدلالكم بالخبر لان تقدير الكلام على هذا التاويل انه يعذب لانه كان لا يتنزه عن
البول مع اعتقاده نجاسة كل بول وانما يدل على خطا من اقدم على ما يعتقد قبحه ولم يتجنب ما يعتقد
نجاسته لان الفاعل لكل شيء حكم من فعل القبيح فاين دليلكم على نجاسة جميع الابوال وهو المقصود
في المسألة على ان في الخبر اختلالا لان ظاهره يتضمن انهما يعذبان وما يعذبان على كبير وذلك كالمتناقض
لان العذاب لا يكون الا في الكباير وما ليس بكبير فلا عذاب على فاعله عند من جعل في المعاصي كباير
وصغاير من غير اضافة ولا يصح ايضا على مذهب القايلين بالارجاء لانهم يعتقدون ان جميع المعاصي
كباير وانه يستحق العذاب على كل شيء منها ومن ذهب الى المذهب الذي لا ينطلق اسم الكفر
على شيء من المعاصي وانما نقول على سبيل الاضافة هذه المعصية اصغر من تلك واما مع الافراد
بالذكر فالكل عندنا كباير واما الخبر الاخير الذي تعلقوا به فكلامنا عليه كالكلام في الخبر الذي تقدم
فلا فايدة لاعادته مسألة ومما انفردت به الامامية انه يجوز لبس الحرير اذا كان فيه خلط شيء من القطن
او الكتان وان لم يكن غالبا وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهب ابو حنيفة واصحابه الى جواز
لبس الحرير اذا كان سداه او اللحمة من القطن او الكتان ولم يجزه اذا كانت اللحمة ابريسما وحكى الطحاوي
عن الشافعي انه اباح لبس قبا محشو بقز قال لان القز باطن والذي يدل على صحة مذهبنا بعد الاجماع
المتردد ان النبي صلى الله عليه وآله انما نهى عن لبس الحرير وهذا الاسم انما يتناول ما كان محضا دون ما اختلط
بغيره والثوب الذي فيه قطن او كتان غير الحرير المحض فجاز لبسه والصلوة فيه واذا ذهبوا الى ان الثوب
الذي لحمته قطن وسداه حرير يجوز لبسه لانه ليس بحرير محض وكذلك اذا كان بعضه قطنا وان لم يكن جميع اللحمة
فان قيل هذا يقتضي انه لو كان في الثوب خيط واحد من قطن او كتان جاز لبسه قلنا ظاهر النهي عن لبس الحرير
المحض يقتضي ذلك الا ان يمنع فيه مانع غيره والاولى ان يكون الخيط والخيطان غير معتد بهما ولا
لمثلهما فاما اذا كان معتمدا المسألة مثل ان نسبته الى الثوب بمنزلة سدس او عشر فانه يخرج من ان يكون محضا

كله من قول الشافعي في حشو القباء الحرير المحض الذي يتناوله لابسه نهي النبي صلى الله عليه وآله
واي تأثير لكون الحشو باطنا غير ظاهر او لا ترى انه لو ان الحباء اذا كانت حريرا محضا لم يجز للصلاة وان
كانت البطانة لا تظهر للعين كظهور الظهارة وهذا بعيد اشد بعدا مسألة ومما كانت الامامية منفردة به
ان جلود الميتة من جميع الحيوان لا تطهر بالدباغ وقد وردت لهم رواية ضعيفة بجواز اتخاذ جلود الميتة
ما لم يكن كلبا او خنزيرا بعد الدباغ آنية وان كانت الصلاة فيها لا تجوز والمعول الاول وخالف الشيعة
جميع الفقهاء الا احمد بن حنبل فقد حكي انه ان الميتة لا تطهر بالدباغ دليلنا بعد الاجماع المتردد قوله
تعالى حرمت عليكم الميتة والتحريم يجب ان يتناول كل بعض من ابعاض الميتة جملة الحيوة ام فارقته
والجلد في هذه الصفة بعد الدباغ لان اسم الميتة يتناوله ومما يجوز ان يذكر على سبيل المعارضة لهم ما رووه
سطره في كتبهم عن النبي صلى الله عليه وآله لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب وعموم هذا الخبر يقتضي
تحريم الانتفاع بالاهاب بعد الدباغ وقول الخصم ان اسم الاهاب يختص الجلد قبل الدباغ ولا يتجدد بعدها
غلط لعمري لان الاهاب اسم الجلد في الحالين وغير مختص باحدهما ولو جاز ان يدعى في الجلد مثل
ذلك فان اعترضوا بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله من النهي عن ذلك وبما يروونه من الاخبار
التي لا تخفى في هذا المعنى ولو لم يعطل هذه الاخبار على ظاهر القرآن لكفى وقد يجوز ان يحمل الخبر على
الخصوص وان يريد بقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر يعني المذكى دون الميت كتاب مسائل البيع
والربا والصرف مسألة ومما انفردت به الامامية ان الخيار يثبت للمتبايعين في جميع الحيوان خاصة
ثلاثة ايام وان لم يشترط وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى ان الحيوان كغيره لا يثبت الخيار
الا بان يشترط دليلنا الاجماع المتردد ويمكن ايضا ان يكون الوجه في ثبوت هذا الخيار خاصة ان العيوب
فيه اخفى والتغابن فيه اقوى فصح فيه دوام الفسخ في غيره وليس للمخالف ان يقول كيف يثبت بين المتبايعين
خيار من غير ان يشترطاه وذلك انه لو جاز ان يثبت خيار المجلس من غير اشتراط جاز ايضا ان يثبت
الخيار الذي ذكرناه وان لم يشترط مسألة ومما ظن انفراد الامامية به ولها فيه موافق القول بان للمتبايعين
ان يشترطا من الخيار اكثر من ثلاثة ايام بعد ان يكون مدة محدودة ووافقهم في ذلك ابن ابي ليلى ومحمد وابو
يوسف والاوزاعي وجوزوا ان يكون الخيار شهرا او اكثر كالاجل وقال مالك يجوز على حسب ان يدعوا
الحاجة اليه في الوقوف على البيع وتامل حاله وحكي عن الحسن بن حي انه قال اذا اشترى الرجل الشيء فقال له
البائع اذهب فانت فيه بالخيار فهو بالخيار ابدا حتى يقول رضيت وذهب ابو حنيفة وزفر الى انه لا يجوز
ان يشترط الخيار اكثر من ثلاثة ايام فان فعل فسد البيع وهو قول الشافعي دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد

كتاب البيع

وايضا فان خيار الشرط انما وضع لتأمل حال البيع وقد تختلف احوال التأمل في الطول والقصر جاز ان يزيد
على الثلاثة كما جاز ان ينقص عنها ولا يلزم على ذلك ان يثبت بلا انقطاع لان ذلك ينقض الغرض
بالبيع فان اعترض المخالف بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله من انه قال الخيار في ثلاثة ايام
والجواب عن ذلك ان هذا خبر واحد وقد بينا ان اخبار الآحاد لا يعمل عليها في الشريعة وبازاء
الاخبار الواردة بجواز الخيار اكثر من ثلاثة ايام ولان قوله عليه السلام الخيار ثلاثة ايام لا يمنع من زيادة
عليها كما لم يمنع من النقصان عنها فان ذكروا ان زيادة خيار الشرط على الثلاثة غرر وورود النهي عن الغرر في البيوع
قلنا ثبوته في الثلاثة ايضا غرر لانه لا يدري في هذه المدة أيحصل له البيع او لا يحصل ومع ذلك فقد جاز
البيع مع ثبوت هذا الغرر مسألة ومما انفردت به الامامية القول بجواز شراء العبد الآبق مع غيره
ولا يشترى وحده الا اذا كان بحيث لا يقدر عليه المشتري وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا
الى انه لا يجوز بيع الآبق على كل حال الا ما روي عن عثمان البتي انه قال لا بأس ببيع الآبق والبعير الشارد
وان هلك فهو من مال المشتري وهذا كالموافقة للامامية والدليل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر
ومعول من الفقهاء في منع بيعه على انه بيع غرر وربما عولوا على انه مبيع غير مقدور على تسليمه فلا يصح
بيعه كالسمك في الماء والطير في الهواء وهذا ليس بصحيح لان هذا البيع يخرجه من ان يكون غررا انضمام
غيره اليه كبيع الثمرة الموجودة وبعضها والمتوقع باثنيها وهذا هو الجواب عن قياسهم فان كان قد
لا مدخل له في الشريعة لانه يمكن تسليم جميع الثمرة التي وقع عليها العقد في وقت الصفقة وان كان
العقد جائزا فان قيل كيف تنكرون ذلك ولا يجوز ان تبيع ثمرة معدومة مع موجودة قلنا اما
مالك فانه يوافقنا على هذا الموضع وحجتنا على من خالف فيه انه لا خلاف في ان طلع النخل لم
تؤبر داخل في البيع معها وان كان في الحال معدوما فكيف من يدعي ان بيع معدوم وموجود لا يجوز
مسألة ومما انفردت به الامامية القول بتحريم الفقاع وابتياعه وكل الفقهاء يخالفون في ذلك
وقد روي عن مالك كراهية بيع الفقاع دليلنا الاجماع المتردد وايضا اذا ثبت في هذه المسألة
على تحريمه فنقول قد ثبت حظر شربه حظر ابتياعه وبيعه والتفرقة بين الامرين خروج عن اجماع الامة مسألة
ومما انفردت به الامامية ان من ابتاع شيئا معينا بثمن معين ولم يقبضه ولا قبض ثمنه وفارقه البائع
بعد العقد ليمضي وينقد الثمن فالمبتاع احق به ما بينه وبين ثلاثة ايام ولم يحضر المبتاع الثمن كان البائع
بالخيار ان شاء فسخ البيع وباعه من غيره وان شاء طالبه بالثمن على التعجيل والوفاء وليس للمبتاع
على البائع في ذلك خيار فلو هلك المبيع في مدة الايام الثلاثة كان من مال البائع وخالف باقي الفقهاء

في ذلك ولم يقل احد منهم بالترتيب الذي رتبناه دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وانما
قلنا ان المبتاع احق به ما بينه وبين ثلاثة ايام لانه بالابتياع واشتراط ان ينقد الثمن الذي يحضر
احضاره قد ملكت عليه تعجيل الثمن فاذا لم يحضره في هذه المدة المضروبة فكانه رجع عن الابتياع ولم يوف
بالشرط الذي شرط من تعجيل الثمن وصار البائع بالخيار ان شاء فسخ وان شاء طالب بالثمن وانما
جعلنا المبيع اذا هلك في الايام الثلاثة من مال المبتاع لان العقد قد ثبت بينهما وقد حكي عن مالك انه
كان يقول في الدابة اذا احبسها البائع حتى يقبض الثمن فهلكت فهي من مال المشتري وذلك اذا كان
بيعا في النقد فان كان على غير النقد فهو من مال البائع وهو موافق للامامية من بعض الوجوه وقد
قلنا انه ان هلك بعد الثلاثة الايام كان من مال البائع لاجل تاخير الثمن عنه فقد صار ملكا له وحقا
بالتصرف فيه فان هلك فمن ماله مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان من ابتاع شيئا و
اشترط الخيار ولم يسم وقتا ولا اجلا مخصوصا بل اطلقه اطلاقا فان له الخيار ما بينه وبين ثلاثة
ايام ثم لا خيار له بعد ذلك وباقي الفقهاء يخالفونهم في ذلك لان ابا حنيفة يذهب الى انه
اذا شرط الخيار الى غير مدة معلومة فالبيع فاسد فان اجازه في الثلاث جاز عند ابي حنيفة فان
وان لم يجزه حتى مضت الثلاثة الايام لم يكن له ان يجيزه وقال ابو يوسف ومحمد له ان يجيز بعد الثلاثة
وقال مالك ان لم يجعل للخيار وقتا معلوما جعل له من الخيار مثل ما يكون في تلك السلعة وقال الحسن
بن صالح بن حي اذا لم يعين اجل الخيار كان له الخيار ابدا دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر ويمكن
الوجه مع اطلاق الخيار في صرفه الى ثلاثة ايام ان هذه المدة هي المعهودة المعروفة في الشريعة لان يضرب
الخيار فيها والكلام اذا اطلق وجب حمله على المعهود المالوف فيه مسئلة ومما انفردت به الامامية
القول بان من ابتاع امة فوجد بها عيبا لم يعرفه من قبل بعد ان وطئها لم يكن له ردها وكان له ارش العيب الا
ان يكون عيبها من حبل فله ردها مع الوطء ويرد معها اذا وطئها نصف عشر قيمتها وخالف باقي الفقهاء
في ذلك فذهب الشافعي الى انه اذا ابتاع امة ثيبا فوطئها ثم اصاب بها عيبا فله ردها ولا مهر عليه وقال
ابن ابي ليلى يردها بالعيب ويرد معها المهر لاجل الوطء وقد روي ذلك عن عمر وذهب الزهري والثوري
وابو حنيفة واصحابه الى انه لا يملك الرد بالعيب بل يمسكها وياخذ الارش وانفراد الامامية بالقول
الذي ذكرناه ظاهر دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وليس يجري وطء الثيب مجرى البكر فيما لان
وطء البكر اتلاف لجزء منها وليس كذلك الثيب ويمكن ان يكون الفرق بين الحمل وغيره من العيوب ان الحمل
افحش العيوب واعظمها فجاز ان يتغلظ حكمه على باقي العيوب مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به وقد وافقها

غيره القول بجواز بيع الانسان الشاة او البعير ويشترط راسه او جلده او عضوا من اعضائه
وروى ابن القاسم عن مالك انه اذا باع شاة واستثنى منها ثلثا او ربعا او نصفا او فخذا او
كبدا او صوفا او شعرا او وبرا او كراعا فانه ان استثنى ثلثا او نصفا او ربعا فلا باس بذلك
فان استثنى جلدا او راسا فان كان مسافرا فلا باس به وان كان حاضرا فلا خير فيه وهذه موافقة
الامامية فلسنا نعرف فرقا بين السفر والحضر في هذا الموضع وقال ابو حنيفة واصحابه لا يجوز ذلك البتة
وهو قول الثوري وقال الشافعي لا يجوز ان يبيع الرجل الشاة ويستثني جلدا ولا غيره في سفر ولا حضر
دليلنا على ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ولان هذا العقد يقع عليه اسم البيع باستثنائه فيجب ان يدخل
في عموم قوله تعالى واحل الله البيع وليس يمكن ان يدعى في ذلك جهالة فان الاعضاء متميزة من غيرها
وليس يجري مجرى غيره مما يقع فيه الاشتراك والاختلاط في الربا ومما انفردت به الامامية القول
بانه لا ربا بين الولد ووالده ولا بين الزوج وزوجته ولا بين الذمي والمسلم ولا بين العبد ومولاه
وخالف باقي الفقهاء في ذلك واثبتوا الربا بين كل من عددناه وقد كنت قديما في جواب مسائل
وردت من الموصل تاولت الاخبار التي يرويها اصحابنا المتضمنة لنفي الربا عمن ذكرناه على
ان المراد بذلك وان كان بلفظ الخبر معنى الامر كانه قال يجب ان لا يقع بين من ذكرناه ربا كما قال تعالى
ومن دخله كان آمنا وكقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وقوله عليه السلام العارية مردودة
والزعيم غارم ومعنى ذلك كله الامر والنهي وان كان بلفظ الخبر واما العبد وسيده فلا شبهة
في نفي الربا بينهما لان العبد لا يملك شيئا والمال الذي في يده مال لسيده ولا يدخل بين الانسان
ونفسه ولهذا ذهب اصحابنا الى ان العبد اذا كان لمولاه شريك فيه حرم الربا بينه وبينه واعتمدنا في
نصرة هذا المذهب على عموم ظاهر القرآن وان الله تعالى حرم الربا على كل متعاقدين بقوله ولا تاكلوا
الربا وهذا الظاهر يدخل تحته الوالد وولده والزوج والزوجة ثم لما تاملت ذلك رجعت عن هذا المذهب
لاني وجدت اصحابنا مجمعين على نفي الربا بين من ذكرناه وغير مختلفين فيه في كل وقت من الاوقات
واجماع هذه الطائفة قد ثبت انه حجة ويخص بمثله ظاهر القرآن والصحيح نفي الربا بين من ذكرناه واذا كان
الربا حكما شرعيا جاز ان يثبت في موضع دون آخر كما يثبت في جنس دون جنس وعلى وجه دون وجه فاذا
دلت الادلة على تخصيص من ذكرناه وجب القول بموجب الدليل ومما يمكن ان يعارض به ظاهر
الكتاب ان الله تعالى قد امر بالاحسان والانعام مضافا الى ما دلت عليه العقول من ذلك وحد الاحسان
ايصال النفع على وجه الاستحقاق الى الغير مع القصد الى كونه احسانا ومعنى الاحسان ثابت فيمن اخذ

من غيره درهماً بدرهمين لأن من أعطى الكثير بالقليل وقصد به إلى النفع فهو محسن إليه وإنما أخرجنا عمداً
عمّا استثنيناه من الوالد وولده والزوج والزوجة بدليل قاهر تركنا له الظاهر وفي الشرع المعنى
في المسائل التي يخالف فيها ظاهر أمر الله تعالى بالإحسان في القرآن في مواضع كثيرة كقوله تعالى
وأحسن كما أحسن الله إليك وقوله إن الله يأمر بالعدل والإحسان معارض للآيات التي ظاهرها
عام في تحريم الربا فإذا قالوا نخصص آيات القرآن لأجل آياتنا قلنا فالفرق بينكم وبين من
خصص آياتكم بعموم آيات الإحسان وهذه طريقة إذا سلكت كانت قوية مسألة في الصرف ومما انفردت
به الإمامية القول بجواز ابتياع الإنسان من غيره متاعاً أو غيره نقداً أو نسيئة معاً على أن يسلفه البائع
شيئاً أو يقرضه إلى أجل أو يستقرض منه وأنكر ذلك باقي الفقهاء وحظروه دليلنا على صحة ما
ذهبنا إليه الإجماع المتردد لأن الله تعالى أحل البيع بالإطلاق وهذا البيع الذي أشرنا إليه داخل
في جملة الظاهر والقرائن أيضاً جائز واشتراط في عقد البيع غير مفسد له ولسنا ندري من أين حظر
المخالفون ذلك وإنما يرجعون إلى الظنون والحسبان الذي لا يرجع في الشرع إلى مثلها
ولا خلاف بينهم في أنه لو لم يشرط القرض عند عقد البيع ثم رأى بعد ذلك أن يقرضه ذلك كان
جائزاً وأي فرق بين أن يشرط أو لا يشرط مسألة فيه أيضاً ومما انفردت به الإمامية القول بأنه
يجوز أن يكون للإنسان على غيره مال مؤجل فيتفقان على تعجيله بأن ينقصه من مبلغه ولا يسوغ ذلك
تأخير الأموال عن آجالها بزيادة فيها لأن ذلك محظور لا محالة وخالفهم باقي الفقهاء في ذلك
فسووا بين ذلك في التحريم دليلنا على ما ذهبنا إليه الإجماع المتقدم ذكره وأيضاً أن تصرف الإنسان
فيما يملكه مباح بالعقل والشرع وقد علمنا أن الدين المؤجل له ملك يصح تصرفه فيه فيجوز له أن ينقص منه
كما له الإبراء منه ومن عليه أيضاً هذا الدين هو مالك التصرف فيما عليه أن يعجله كما له أن يؤخره إلى أجله
ولا خلاف في أنه لو تبرع بقضاء بعضه وأبرأه من الباقي من غير اشتراط لكان ذلك جائزاً وأي فرق في جواز
ذلك بين الاشتراط ونفيه كما سبق مسألة الشفعة ومما انفردت به الإمامية أنهم يثبتون حق الشفعة في كل شيء
من المبيعات من عقار وضيعة ومتاع وعروض وحيوان كان ذلك مما يحتمل القسمة أو لا يحتملها وخالفهم
باقي الفقهاء في ذلك وأجمعوا على أنها لا تجب إلا في العقار والأرضين دون العروض والأمتعة
والحيوان وقد روي عن مالك خاصة أنه قال إذا كان طعام أو بز بين شريكين فباع أحدهما حقه أن
لشريكه الشفعة ثم اختلف أبو حنيفة والشافعي فقال أبو حنيفة تجب الشفعة فيما لم يحتمل القسمة ويلحق الضرر
بقسمته دليلنا على صحة مذهبنا إجماع الإمامية على ذلك فإنهم لا يختلفون فيه ويمكن أن يعارض المخالف بقوله

احسان

مسألة الشفعة

في هذه المسألة بكل خبر ورد عن الرسول عليه السلام في ايجاب الشفعة فيما لم يقسم والخبر ما رووه
عنه صلى الله عليه وآله انه قال الشفعة في كل شيء والاخبار في ذلك كثيرة جدا ومما يمكن ان
يعارضوا به ان الشفعة عندكم انما وجبت لازالة الضرر عن الشفيع وهذا المعنى موجود في جميع المبيعات
من الامتعة والحيوان فاذا قالوا حق الشفعة انما يجب خوفا من الضرر على طريق الدوام وهذا
المعنى لا يثبت الا في الارضين والعقارات دون العروض قلنا في الامتعة ما يبقى على وجه
الدهر مثل بقاء العراص والارضين كالياقوت وما اشبهه من الحجارة والحديد فيدوم الاستضرار
بالشركة فيه وانتم لا توجبون فيه الشفعة وبعد فان ازالة الضرر الدائم والمنقطع واجبة في العقول
والشرع وليس وجوب ازالتها مختصا بالدوام دون المنقطع فلو كان التأذي بالشركة في العروض
منقطعا على ما ادعيتم لكانت ازالته واجبة على كل حال فاما علة الشافعي في وجوب الشفعة مما
الشريك من الضرر باجرة القاسم وطلب القسمة فينتقض بالعروض لان هذا المعنى ثابت فيها وزيد
ضم الى هذه العلة ان القسمة تؤدي الى الضرر من حيث احتياج الشريك الى ان يحدث ميزابا في
حصته ثانيا بعد ان كان واحدا وكذلك البالوعة وما اشبهها وهذا ليس بشيء لان الشفعة قد تجب فيما
لا يحتاج فيه الى شيء من ذلك كالعراص الخالية من ابنية والحصص التي قسمت كان في كل واحدة منهما

كما يحتاج اليه من ميزاب وبالوعة وغير ذلك فبطلت هذه العلة مسئلة ومما انفردت به الامامية
القول بان الشفعة انما تجب اذا كانت الشركة بين اثنين واذا زاد العدد على اثنين فلا شفعة
وخالف باقي الفقهاء في ذلك واوجبوا الشفعة بين الشركاء قلوا او كثر عددهم دليلنا على ما ذهبنا اليه
اجماع الطائفة وايضا فان حق الشفعة حكم شرعي والاصل انتفاؤه وانما اوجبناه بين الشريكين لاجماع
الامة فانتقلنا بهذا الاجماع عن حكم الاصل فيما زاد عن الاثنين باق فيجب ان يكون في ذلك على
حكم الاصل فيما زاد على اثنين باق فيجب ان يكون في ذلك على حكم الاصل فان قيل اليس قد وردت
رواياتهم التي يختصون بها عن ائمتهم عليهم السلام ان الشفعة تجب على عدد الرجال وهذا يدل على ان الشفعة
تثبت فيما زاد على الاثنين وروي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله
بالشفعة بين الشركاء في الارضين والمساكن ولفظ الشركاء يقع على اكثر من اثنين قلنا هذه كلها
اخبار آحاد ومما لا يوجب علما من الاخبار ليس بحجة ولا تثبت به الاحكام الشرعية على ما بيناه
في غير موضع ويمكن تأويل ظواهر الاخبار بان يحمل قولهم الشفعة على عدد الرجال انها انما تجب بالشركة
وما زادت سهام احد الشريكين على سهام الآخر او نقصت فالمعتبر انما هو بالشركاء دون مبالغ سهامهم وتحمل

يكن

لفظ الرجال على الشركاء في الاموال الكثيرة لانه لملك واحد ويجوز حمل هذه اللفظة على الشركاء
في ملك واحد على احد وجهين اما على قول من يجعل اقل الجمع اثنين او على سبيل المجاز فان الخبر
وتاويل الخبر ايضا داخل فيما ذكرناه فاما الخبر الذي وجد في روايات اصحابنا انه اذا سمح بعض
حقوقهم من الشفعة فان لم يسمح بحصته على قدر حصته فيمكن ان يكون تاويله ان الوارث لحق الشفعة
اذا كانوا جماعة فان الشفعة عندنا تورث متى سمح بعضهم بحقه كانت المطالبة لمن لم يسمح وهذا لا
يدل على ان الشفعة في الاصل تجب لاكثر من شريكين فان قيل قد ادعيتم اجماع الامامية وابن الجنيد
يخالف في هذه المسألة ويوجب الشفعة في العقار فيما زاد على اثنين وانما يعتبر الاثنين في الحيوان خاصة
على ما حكيتموه عنه في جواب مسائل اهل الموصل الفقهية فاما اجماع الامامية فقد تقدم في ازمنة
فلا اعتبار بخلافهما وقد بينا في مواضع من كتبنا ان خلاف الامامية ان تعين في واحد او جماعة معروفة
مشار اليهم لم يقع باعتبار مسألة ومما ظن انفراد الامامية به القول بانه لا شفعة لكافر على مسلم واكثر
الفقهاء يوجبون الشفعة للكافر ولا فرق بينه وبين المسلم وقد حكي عن ابن حي انه قال لا شفعة للذمي
في امصار المسلمين التي ابتداها المسلمون لانهم لا يجوز لهم سكناها ولا تملكها وانما الشفعة في القرى
والانفراد قول الامامية عن قول ابن حي باق الا انه قد حكي عن الشعبي واحمد بن حنبل انهما اسقطا شفعة
الذمي على المسلم وهذه منهما موافقة للامامية والذي يدل على صحة مذهبنا بعد الاجماع المتكرر ذكره
قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة ومعلوم انه تعالى انما اراد لا يستوي في الاحكام والظاهر يقتضي
العموم الا ما اخرجه دليل قاهر فان قيل اراد بالنعيم والعذاب بدلالة قوله اصحاب الجنة هم الفائزون
قلنا قد بينا في الكلام على اصول الفقه ان تخصيص احد الجملتين لا يقتضي تخصيص الاخرى وان كانت
لها معقبة ومما يمكن الاستدلال به ان الاصل انتفاء الشفعة عن المبيعات لان حكم الشفعة حكم
شرعي ولما ثبت حق الشفعة للمسلم في الكافر والكفار بعضهم على بعض اثبتناه بدليل وبقي الباقي
على حكم الاصل ومما يمكن ان يعارض به المخالف في هذه المسألة بما رووه ووجد في كتبهم عن النبي صلى الله عليه واله
من قوله لا شفعة لكافر وفي خبر آخر لا شفعة لذمي على مسلم ومما ظن انفراد الامامية به ان حق الشفعة لا
يسقط الا بان يصرح الشفيع باسقاط حقه ولا يكون مسقطا له في حال علمه عن الطلب وفي الفقهاء من قال
احد اقوال الشافعي الاربعة لان له اقوالا اربعة احدها ان طلب الشفعة يجب على الفور وثانيها انها ممتدة
الى ثلاثة ايام وثالثها انها تجب على التأبيد الى ان يصرح بالعفو وحكى ايضا عن شريك انه قال اذا علم
ولم يطلب فهو ايضا على شفعته وهذا ايضا موافقة للشيعة

الامامية وباقي الفقهاء على خلاف ذلك لان ابا حنيفة واصحابه وابن حي يذهبون الى انه متى
علم ولم يطلبها مكانه بطلت شفعته وقال الحسن بن زياد اذا اشهد على انه طالب بشفعته ابدا بعد الشهادة
وقال محمد اذا تركها بعد الطلب شهرا بطلت وقال ابو يوسف اذا امكنه ان يطلب عند القاضي ان
ياخذ له فلم يفعل بطلت وقال ابن ابي ليلى اذا علم بالبيع فهو بالخيار ثلاثا وقال الشعبي يوما وقال البتي بلا
وقال مالك اذا علم بالشرا فلم يطلب حتى طال الوقت بطلت والسنة ليست بكثيرة وله ان ياخذ ولها
سنة الى خمس فاما في الغايب فلا تبطل شفعته واذا لم يطلبها اياما بطلت شفعته وذكر المعافى عنه
ثلاثة ايام وقال الاوزاعي والليث وعبيد الله بن الحسن والشافعي اذا لم يطلب بعد ان علم بطلت وقد
تقدم بيان اقوال الشافعي المختلفة في هذه المسئلة وان كان هذا القول الذي ذكره ابن اظهرها وقال
الشافعي البتي من بيعت شفعته وهو شاهد ولم ينكر فلا شفعة له والذي يدل على صحة مذهبنا الاجماع
المتكرر ويمكن ان يقوي ذلك بان الحقوق في اصل الشريعة وفي العقول ايضا لا تبطل بالامساك
عن طلبها وكيف خرج حق الشفعة عن اصول الاحكام الشرعية والعقلية الا ترى ان من لم يطالب بعد
او لم يطلب بدينه فان حقه ثابت لا يبطل بالتغافل عن الطلب فان قالوا هذه حقوق غير متجددة وحق
الشفعة غير متجدد قلنا ينقض متجددا الا ان من حل له اجل دين فقد تجدد له حق ما كان مستقرا وبعد ذلك
لو اخر المطالبة لم يبطل الحق وكذلك من مات وله وارث قريب واستحق في الحال ميراثه وعلم بذلك ثم
لم يطالب بالميراث من هو في يده لم يبطل الحق ونظاير ذلك اكثر من ان تحصى فان قيل هذا الذي
تذهبون اليه يؤدي الى الاجحاف بالمشتري لان المدة اذا تطاولت لم يمكن المشتري من التصرف
في المبيع وهدمه وبنائه وتغييره لان الشفيع اذا طالب بالشفعة امره بازالة ذلك وهذا اضرار على
المشتري قلنا يمكن ان يتحرز المشتري عن هذا الضرر بان يعرض المبيع على الشفيع ويبذل تسليمه اليه
فهو بين امرين اما ان يتسلم او يترك الشفعة فيزول الضرر عن المشتري بذلك واذا فرط فيما ذكرناه
او تصرف من غير ان يفعل ما اشرنا اليه فهو المدخل الضرر على نفسه فان قيل كيف تدعون انه ليس في
الاصول الشرعية حق يجب على الفور ويسقط بالتاخير وحق الرد بالعيب يجب على الفور ومتى تاخر بطل
قلنا المعنى في حق الرد بالعيب انه ربما كان في تاخيره ابطال الحق من حيث تنمحي امارات العيب ولا يظهر
فيقع الشبهة في وجود العيب فلزمت المبادرة الى الرد لهذا المعنى وذلك غير موجود في الشفعة لانه
يجب بعقد البيع وذلك مما لا يجوز ان يتغير ولا يخفى في وقت ولا يظهر في اخر مسئلة ومما انفردت به
الامامية القول بان لامام المسلمين وخلفائه المطالبة بشفعة الوقوف التي ينظرون فيها على المساكين

وعلى المساجد ومصالح المسلمين وكذلك كل ناظر بحق في وقف من وصي وولي له ان يطالب بشفعة
وخالف باقي الفقهاء في ذلك والدلالة على صحة مذهبنا الاجماع المتردد ويمكن ان يقال للمخالف على
سبيل المعارضة له الشفعة اذا كانت انما وجبت لدفع الضرر فلولا الاشيا بان يرفع عنه الضرر
ولحقوق الفقرا ووجوه القربات فان قالوا الوقوف لا مالك لها فيرفع الضرر عنه بالمطالبة
بالشفعة قلنا اذا سلم انه لا مالك لها فهنا منتفع بها ومستضر بالعود الى المشاركة فيها وهم اهل
الوقوف ومصالح المسلمين انما تجب من دفع الضرر عن الادميين كتاب في الهبات والاجارات
والوقوف والشركة والرهن وغير ذلك مسئلة في الهبة ومما انفردت به الامامية القول بان
من وهب شيئا لغيره غير قاصد ثواب الله تعالى ووجهه جاز له الرجوع فيه ما لم يتعوض عنه ولا فرق في ذلك
بين الاجنبي وذو الرحم وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه اذا وهب لذي الرحم
محرم لم يرجع وان وهب لامراته لم يرجع وكذلك المراة لزوجها وان وهب الاجنبي رجع ان
شاء ما لم تذهب عينها او يزيد الشي بنفسه وذكر هشام عن محمد عن ابي حنيفة اذا علم الموهوب له
المملوك او القران او الخير فله ان يرجع فيه وقال لا يرجع قال محمد وكذلك لو كان نصرانيا فاسلم او كان عليه
دين فاداه الموهوب له وقال الحسن بن زياد ان علمها الموهوب له القران والكتابة او
نحو ذلك فله ان يرجع فيها وقال ابو يوسف لا يرجع وقال عثمان البتي في الرجل يعطي ابنه
العطية لا ثنين عطية جائزة فليس له ان يرجع فيها وقال مالك من نحل ولده نحلا او
اعطاه عطا ليس بصدقة فله ان يقبضها ما شاء ان لم يستحدث الولد دينا من اجل العطا
فاذا لم يكن للوالد ان يقبض من ذلك شيئا وكذلك اذا زوج الفتاة بذلك المال او كانت
جارية فزوجت بذلك فليس للاب ان يقبض من ذلك شيئا قال مالك والامر المجمع عليه عندنا
في بلدنا ان الهبة اذا تغيرت عند الموهوب له بالتوارث بزيادة او نقصان فان على الموهوب له
ان يعطي الواهب قيمتها يوم قبضها وقال مالك في الواهب يكون لورثته مثل ما كان له من الثواب
ان اثيبوا وروى الثوري عن ابن المسيب قال الواهب ان يرجع في هبته دون القاطع وعند اصحاب
ابي حنيفة لا يرجع الا بنقصانها ويرد الموهوب له وقال الثوري كقول اصحاب ابي حنيفة في جميع ذلك
وقال الاوزاعي لا يرجع فيما وهب لمولاه ولا بائع له ولا لذي رحم ولا لامراته ولا السلطان
ويرجع فيما سوى ذلك فان كان الهبة قد نمت وزادت عند صاحبها فقيمتها يوم هبتها وترجع المراة
فيما وهبت لزوجها وقال الحسن بن حي اذا لم يرد بالهبة ثواب الدنيا لم يرجع اذا قبض ولا يرجع فيما وهب

كتاب في الهبات والاجارات والوقوف والشركة والرهن

لذي رحم محرم فان وهب لغير ذي رحم محرم ويريد بها ثواب الدنيا فله ان يرجع فيها وقال
الليث اذا رجع وهب للثواب رجع فيها مثل قول مالك ولا ترجع المراة فيما وهبت
لزوجها الا ان يكون سالها ان تهب له فطلقها مكانه او بعد ذلك بيوم او نحوه وقال
الشافعي يرجع في الهبة الا الوالد فيما وهب لولده وقال داود من وهب شيئا لغيره
لم يجز الرجوع فيه ولا فرق في ذلك بين البعيد والقريب دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع
المتردد انا قد علمنا باجماع من الامة ولا اعتبار بداود فان الاجماع قد تقدمه وسبقه وان عقد
الهبة وان قارنه القبض غير مانع من الرجوع وانما اختلفوا في موضع جواز الرجوع فذهب قوم الى ان
الرجوع انما يجوز مع ذوي الارحام دون الاجانب وذهب اخرون الى انه يجوز مع الاجانب
دون ذوي الارحام وذهبت الامامية الى انه يجوز في المواضع كلها فقد بان بالاتفاق على ان قبض الهبة
غير مانع من الرجوع على كل حال فمن ادعى انه مانع في موضع دون آخر فعليه الدليل الشرعي على تخصيص
ذلك الموضع بهذا الحكم ولا دليل لمن خص موضعا دون آخر ~~فعليه الدليل الشرعي~~ لانا لا نعول على
اخبار الاحاد وقياس يقتضي الظن لا معول لمثله في ثبوت الاحكام الشرعية فثبت بهذا الاعتبار
جواز الرجوع في المواضع كلها وان ليس بعضها بذلك احق من بعض فان قالوا لو جاز الرجوع في الهبة
لجاز في البيع وفي سائر العقود قلنا سائر العقود اجمعت عليه الامة على عدم جواز الرجوع فيها على
الجملة وانما اختلفوا في مواضع فان احتج المخالف بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله
الراجع في هبته كالكلب يعود في قيئه فالجواب عن ذلك ان هذه كلها اخبار آحاد لا توجب علما ولا عملا
ولا يثبت بمثلها الاحكام وهذا الخبر معارض باخبار كثيرة يروونها عن النبي صلى الله عليه وآله في جواز
الرجوع في الهبة واذا سلم هذا الخبر على ما فيه فالمراد به الاستقذار لا التحريم لان ذلك مستهجن مستقذر
الا ترى ان الكلب لا تحريم عليه فاما الخبر الذي يتضمن ذكر الكلب وان كان مطلقا يرجع الى الكلب
لان الالف واللام يحملان على العهد وليس هنا معهود منه الرجوع في قيئه الا الكلب فلا فرق بين ان
يقول كالعائد في قيئه وبين ان يقول كالكلب يعود في قيئه على انا لو حملنا لفظ العائد على الجنس
والعموم لدخل فيه الكلب لا محالة فلا يجوز حمل العود على التحريم لان ذلك لا يسوغ في الكلب فلا بد من حمله
على الاستقذار والاستهجان وهو ثابت في كل عائد فان قيل كيف يجوز ان يجتمع جواز الرجوع في
الهبة مع القول بانها تملك بالقبض قلنا غير ممتنع اجتماع ذلك كما ان المبيع اذا شرط فيه الخيار
مدة معلومة كان مملوكا بالعقد وان كان حق الرجوع فيه ثابتا فان قلنا الملك مع ثبوت حق الفسخ

فالملك

ناقص وغير مستقر قلنا نحن نقول في ملك الموهوب مع ثبوت حق الرجوع مثل ما يقولونه

وفي حرف مسئلة في الهبة ايضاً ومما انفردت به الامامية ان من وهب شيئاً في مرضه الذي مات

فيه اذا كان عاقلاً مميزاً تصح هبته فلا يكون من ثلثه بل يكون من صلب ماله وخالف باقي الفقهاء

في ذلك وذهبوا الى ان الهبة في مرض الموت محسوبة من الثلث دليلنا الاجماع المتردد ولان

تصرف العاقل في ماله جائز وما تعلق الورثة بماله وهو حي حتى تمنع هبته جائزة ولذلك صح بلا خلاف

ان ينفق جميع ماله على نفسه في ماكل ومشرب فان قيل اي فرق بين الهبة في المرض والوصية

قلنا الهبة حكمها منجز في الحال وما تعلق في حال الحيوة حق الوارث بالمال الموروث والوصية حكمها موقوف

على الوفاة وبعد الوفاة يتعلق حق الورثة بالمال الموروث فوجب ان يكون محسوبة من الثلث مسئلة

في الاجارات ومما انفردت به الامامية بان الصناع كالقصار والخياط ومن اشبههما ضامنون

المتاع الذي يسلم اليهم الا ان يظهر هلاكه ويشهر بما لا يمكن دفعه او يقوم بينة بذلك وهم ايضاً

ضامنون لما جنته ايديهم على المتاع بتعد وغير تعد وسواء كان الصانع مشتركاً او غير مشترك ومعنى

الاشتراك هو ان يستاجره الاجير على عمل في الذمة فيكون لكل احد ان يستاجره ولا يختص بعضهم دون

بعض ومعنى الاجير المنفرد هو من يستوجر للعمل مدة معلومة فيختص المستاجر بمنفعته تلك المدة

ولا يصح لغيره استيجاره فيها وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه لا ضمان

على الاجير المشترك الا فيما جنته يداه وقال زفر لا ضمان عليه فيما جنت يداه ايضاً الا ان يتعدى وقال

ابو يوسف ومحمد وعبيد الله بن الحسن يضمن الا ما لا يستطاع الامتناع منه كالحريق وموت الشاة

واللصوص الغالبين وقال الثوري يضمن في اللصوص ايضاً وقال مالك يضمن القصار الا ان

شيء من امر الله مثل الحريق والسرق والضياع اذا قامت عليه بينة ويضمن قرض الفار اذا لم تقم

بينة واذا اقام بينة انه قرضه الفار من غير تضييع لم يضمن وقال الاوزاعي لا يضمن القصار الا ما جنت

والاجير المشترك ضامن اذا لم يشترط انه لا ضمان عليه وقال الحسن بن حي من اخذ الاجرة فهو ضامن تبرأ

او لم يتبرأ ومن لم يعط الاجرة فلا ضمان عليه وان شرط الضمان ويضمن الاجير المشترك من عدو حارب

او موت وهذا القول من ابن حي كله موافق للامامية لانه ان عنى بالاجير المشترك والخاص فهو موافق

لهم وان كان يعني المشترك دون الخاص فهو خلاف الا انه يخالف الامامية على كل حال بقوله ومن

اعطي الاجرة فلا ضمان عليه ان اشترط لان عندنا ان شرط كان الضمان عليه بالشرط وان اعطي

الاجرة وقال الليث الصناع كلهم ضامنون لما افسدوا او هلك عندهم وهذا ايضاً موافقة الامامية اذا

اراد بالصناع من كان مشتركا وخاصة وللشافعي قولان احدهما يضمن والآخر لا يضمن الا
ما جنت يده دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وايضا فمن خالفنا في هذه المسألة على
تباين اقوالهم يرجعون فيها الى ما يقتضي الظن من قياس او خبر واحد ونحن نرجع الى ما يقتضي العلم فقولنا
اولى على كل حال ومما يمكن ان يعارضوا به لانه موجود في كتبهم ورواياتهم ما يروونه عن النبي صلعم
من قوله على اليد ما اخذت حتى تؤديه وهذا يقتضي ضمان الصناع على كل حال واذا خصصوه احتاجوا
الى دليل ولا دليل لهم على ذلك مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان من وقف وقفا جاز له
ان يشترط انه ان احتاج اليه في حال حياته كان له بيعه والانتفاع بثمنه والقول ايضا بان الوقف متى حصل
من الخراب بحيث لا يجدي نفعا جاز لمن هو وقف عليه بيعه والانتفاع بثمنه وان ارباب الوقف
متى دعتهم ضرورة شديدة الى ثمنه جاز لهم بيعه ولا يجوز لهم ذلك مع فقد الضرورة وخالف باقي
الفقهاء في ذلك ولم يجيزوا اشتراط الواقف لنفسه ما ذكرناه ولا بيع الوقف على كل حال من الاحوال الا
ما رواه بشر عن ابي يوسف في سنة سبع وسبعين ان للواقف ان يشترط لنفسه في بيع الوقف وان
يجعل ذلك في افضل منه فهو جائز وان مات قبل ان يختار ابطاله امضي الوقف على سبيله قال
قال ابو يوسف بعد ذلك لا يجوز الاستثناء في ابطال الوقف والوقف جائز دليلنا
اتفاق الامامية وكون الشيء وقفا تابع لاختيار الواقف وما يشترط فيه اذا شرط لنفسه ما ذكرناه كان
كسائر ما يشترط وليس لهم ان يقولوا هذا شرط يخرجه من كونه وقفا وحبسا وخارجا من ملكه وليس ذلك
بانا في الشروط لانه لا تنافي بينهما وبين كون ذلك وقفا قلنا ليس ذلك بمخرج عن كونه وقفا ولانه
متى لم يحتج الرجوع فهو ماض على سبيله ومتى مات قبل العود نفذ ايضا العود تاما وهذا الحكم ما كان
مستفادا قبل عقد الوقف وكيف يكون ذلك نقضا للحكم وقد بينا ان الحكم باق فان قيل لو جاز
دخول هذا الشرط في الوقف لجاز دخول مثله في العتق قلنا هذا قياس وقد بينا ان القياس لا يثبت
اثبات الاحكام الشرعية به وبعد فان الفرق بين العتق والوقف ان العتق عندنا لا يجوز دخول
شيء من الشروط فيه وليس كذلك الوقف فان الشرائط تدخله مثل ان يقول هذا وقف على فلان فان مات
فلان فعلى فلان وما جرى هذا المجرى واذا دخلته الشرائط جاز دخول الشرط الذي ذكرناه فان قيل فقد خالف ابو علي
ابن الجنيد فيما ذكرتموه وذكر انه لا يجوز للواقف ان يشترط لنفسه بيعه على وجه من الوجوه وكذلك فيمن هو وقف
عليه انه لا يجوز بيعه قلنا لا اعتبار بابن الجنيد وقد تقدمه اجماع الطائفة وتأخر ايضا عنه وانما عول ابن الجنيد في ذلك
على ظنون له وحسبان واخبار شاذة لا يلتفت الى مثلها فاما اذا صار الوقف لا يجدي نفعا او دعت اربابه

الضرورة الى شدة لشدة فقرهم فالاحوط ما ذكرناه من جواز تعجيل منافعهم فاذا بطلت
منافعهم منه فقد انتقض الغرض فيه ولم ينتفع بمنفعته فيه لا من الوجه الذي ذكرناه مسئلة في الشركة
ومما انفردت به الامامية القول بان المشتركين مع تساوي ماليهما اذا تراضيا بان يكون لاحدهما
من الربح اكثر من الاخر جاز ذلك اذا تراضيا بانه لا نقيصة على احدهما او ان عليه من النقيصة اكثر
مما على الاخر جاز وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال الشافعي لا يجوز ان يشترطا تساويا
في الربح مع التفاضل في المال ولا تفاضلا في الربح مع التساوي وان شرطا ذلك فسدت الشركة
وابو حنيفة اجاز التفاضل في الربح وان كان رس المال متساويا وقال مالك اذا كان ثلثا
المال من عند احدهما اعطي احدهما الثلث ومن الاخر الثلثين على ان العمل نصفان فالربح نصفان
لا خير في هذه الشركة ولا يجوز عنده التفاضل في الربح مع التساوي في رس المال
وقال الحاجة ان الوضيعة على قدر المالين وشرط الفضل باطل دليلنا الاجماع المتكرر وايضا
فان الشركة يجب الشرط فيها واذا اشترط التفاضل في الربح فيلزم جواز مثل ذلك في
الوضيعة لانه يجري مجرى قول احدهما لصاحبه ما ضاع من ذلك فهو علي وهذا فاسد لا محالة
قلنا مثال ما نحن فيه ان يقول ما هلك من هذه البضاعة مع تساوينا فيها فهو من مالي او مالك
الا انه قد سمحت ورضيت بان يكون من خاصتي بمالي فلا مانع من ذلك ويلزم ابا حنيفة اذا اجرى
التفاضل في الوضيعة مجرى قول احدهما ما هلك من مالك فهو علي فلا يجوز التفاضل في الربح
لانه يجري مجرى ان يقول لك ما تستفيده من الربح في كذا وكذا فهو لك واذا جاز احد الامرين
جاز الاخر مثله مسئلة ومما انفردت به الامامية ان الشركة لا تصح الا في الاموال ولا تصح
في الابدان والاعمال مثل ان يشترك اثنان في عمل الصناعة على ان ما يرتزقان من ذلك بينهما
شركة فكان لكل واحد منهما اجرة عمله خاصة وان لم يتميز عملاهما لاجل الاختلاط كان له الصلح
اذا دفع رجل الى اخر مالا ليتجر به على ان الربح بينهما ولم ينعقد بينهما في ذلك شركة وكان لصاحب المال
بالخيار ان شاء اعطاه ما شرط له وان شاء منعه وكان له عليه اجرة مثله وكذلك اذا اعطى الانسان
غيره ثوبا ليبيعه وشرط له نصيبا من الربح فهو بالخيار ان شاء امضى شرطه وان شاء رجع فيه وكان
عليه في بيع الثوب اجرة مثله وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه يجوز شركة
الابدان والصناعات تساوت او تفاوتت او اختلفت عملا في موضعين او موضع واحد ولا يجوز في الاصطياد
والاحتطاب ونحوهما وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة كلما يجوز فيه الوكالة يجوز فيه الشركة وما لا يجوز

فيه الوكالة لا يجوز فيه الشركة وما جازت فيه الشركة من الصناعات نحو الخياطة والقصارة فإذا
عملا جميعا او احدهما فما حصل من فضل فهو بينهما نصفان وقال مالك يجوز الشركة على ان يعملا
بمكان واحد اذا كان يعملان جميعا في موضع واحد وكذلك اذا اشتركا في صيد البزاة او الكلاب
اذا كان البازي والكلب بينهما نصفين وقال مالك لا يجوز الشركة بين حداد وقصار وانما يجوز
في صناعة واحدة يعملان فيها في موضع واحد فان عملا في موضعين او كانا صناعتين لم يجز
الشركة وقال مالك يجوز ان يشترك المعلمان في تعليم الصبيان اذا كانا في مجلس واحد وان تفرقا
في مجلسين فلا خير فيه وقال الحسن بن حي والليث شركة الابدان جائزة في الاعمال وقال الليث
وان مرض احدهما لم يكن للمريض شيء من عمل الصحيح الا ان يشاء الصحيح ان يشركه في عمله وقال
الشافعي لا يجوز الشركة الا بالدراهم والدنانير ويخلط المالان وهذا الاصل على انه لا يجوز شركة الابدان
الا انه ليس ينتهي في ذلك الى ما تقول الامامية من ان العمل لا يدخل الشركة منفردا ولا مجتمعا دليلنا
على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ولان معول مخالفينا في هذه المسألة التي ذكرناها كلها على الظنون
والحسبان والرأي والاجتهاد ومرجعنا فيما نذهب فيها الى توقيف بما قلناه او مسألة ومما انفردت
به الامامية بان من رهن حيوانا فاولاده خارجون عن الرهن فان حمل الحيوان في الارتهان
كان اولاده رهنا مع امهاته وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة اذا ولدت المرتهنة
بعد الرهن دخل ولدها في الرهن وكذلك اللبن والصوف وثمرة النخل والشجر وهو قول الثوري و
الحسن بن حي وقال مالك ما حدث المرهون من ولد فهو رهن وليست الثمرة التي فيه رهنا مع
الاصل وقال الليث اذا كان الدين حالا دخلت الثمرة وان كان الدين الى اجل فالثمرة نصيب
الاصل وروى انه لا يدخل فيه الا ان يكون موجودا يوم الرهن وقال الشافعي لا يدخل الولد ولا الثمرة
الى ... في الرهن ومن تأمل هذه الاقوال على اختلافها علم ان قول الشيعة منفرد عنها والذي يدل على
الطريقة التي ذكرناها في المسألة التي ذكرناها قبل هذه بلا فصل مسألة ومما انفردت به الامامية القول
بان يؤاجر الانسان شيئا المبلغ بعينه فيؤاجره المستأجر بنقده سيما اذا اختلف النوعان كانا
دينار فانه يجوز ان يؤاجره باكثر من قيمة الدينار من الحنطة والشعير واشبه ذلك وكذلك يجوز ان
شيئا بدينار ويؤاجره بثلثين درهما لان الربا لا يدخل مع اختلاف النوع وهذا ما لم يحدث فيما استأجر
حدثا يصلحه فان ما زاد على ما يجب مصلحة جاز ان يؤاجره باكثر مما استأجره على كل حال من غير ان
وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه لا يجوز للمستأجر ان يؤاجر ما استأجره قبل

ويجوز بعد القبض فان اجزنا ان يتصدق بالفضل الا ان يكون اصلح فيه شيئا او بنى فيه بناء
قول الثوري والاوزاعي والحسن بن حي وقال مالك والبتي والليث والشافعي لا باس بان
يواجر بالكثر ولا يتصدق بشيء دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد ان المستاجر مالك للمنافع
وقد اجازت الشريعة ملك المنافع تجري مجرى ملك الاعيان في جواز التصرف فيها فكما ان له
ان يتصرف في ملكه بحسب اختياره من زيادة او نقصان والاصل في العقول والشريعة جواز تصرف
المالك في ملكه الا ان يمنع مانع وهنا ما ذكرناه مسئلة ومما انفردت به الامامية بان من حارب
الامام العادل وبغى عليه وخرج عن التزام طاعته يجري مجرى محارب النبي صلى الله عليه وآله وخالع
طاعته في الحكم عليه بالكفر وان اختلف احكامهم من وجه او في المدافنة والموارثة وكيفية الغنيمة احكامها
من اموالهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهب المخلصون منهم والمحققون الى ان محارب الامام
العادل فاسق بحسب البراءة منهم وقطع الولاية لهم من غير انتهاء الى الكفر وذهب قوم من اصحاب
الحديث الا ان الباغي مجتهد وخطاه يجري مجرى الخطأ في سائر مسائل الاجتهاد والذي يدل على
صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة ايضا فان الامام عندنا تجب معرفته وتلزم طاعته لوجوب المعرفة
بالنبي عليه السلم ولزوم طاعته كالمعرفة بالله تعالى وكما ان جحد تلك المعارف والشك فيها كفر وكذلك
هذه المعرفة وايضا فقد دل الدليل على وجوب عصمة الامام من كل القبائح وكل من ذهب الى وجوب
عصمته ذهب الى كفر الباغي عليه والخالع لطاعته والتفرقة بين الامرين خلاف اجماع الامة فان
قيل من ذكرتم بالغا الى حد الكفر لوجب ان يكون مرتدا وان يكون احكامه احكام المرتدين وقد
اجمعت الامة على ان احكام الباغي تخالف احكام المرتد وكيف يكون مرتدا ويشهد الشهادتين ويقوم
بالعبادات قلنا ليس يمتنع ان يكون الباغي له حكم المرتد في الانسلاخ عن الايمان واستحقاق العقاب
العظيم وان كانت الاحكام الشرعية في مدافنته وموارثته وغير ذلك تخالف احكام المرتد كما ان
الكافر الذمي مشارك للحربي في الكفر والخروج عن الايمان وان اختلف احكامهما الشرعية فاما اظهار
الشهادتين فليس ذلك دال على كمال الايمان الا ترى من اظهرهما وجحد وجوب الفرايض والعبادات
لا يكون مؤمنا بل كافرا وكذا اقامة بعض العبادات من صلوة وغيرها ومن جحد اكثر العبادات و
واجهل طاعة امام زمانه ونصرته لم ينفعه وان قام ان يقوم بعبادة اخرى من صلوة وغيرها واما
ما ذهب اليه قوم من غفلة الحشوية من عذر الباغي والحاقه باهل الاجتهاد فمن الاقوال البعيدة من
الصواب ومن المعلوم ضرورة ان الامة اطبقت في الصدر الاول على ذم البغاة على محاربة امير المؤمنين

والبراءة منهم ولم يقم لهم احد في ذلك عذرا وهذا المعنى قد شرحناه في كتابنا الشافي وبلغنا فيه
النهاية وهذه الجملة ههنا كافية فان اعترض المخالف فيما ذكرناه بالخبر الذي يرويه عمرو بن سليمان
عن عبد الرحمن بن حكيم الغفاري عن عديسة بنت اهبان بن صيفي قالت جاء علي عليه السلام
الى ابي فقال الا تخرج فقال ابي ان رسول الله صلى الله عليه وآله امرني ان اذا اختلف الناس ان
اتخذ سيفا من خشب وبالخبر الذي يروى عن ابي ذر رحمه الله انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
كيف بك اذا رأيت احجار الزيت وقد غرقت بالدم قال قلت ما اختار الله ورسوله قال الحق
او قال عليك بمن انت منه قال قلت افلا اخذ سيفي واضعه على عاتقي قال شاركت القوم
قال فما تامرني يا رسول الله قال الزم بيتك قال فان دخل علي في بيتي قال فان خشيت ان يبهرك
شعاع السيف فالق رداءك على وجهك ليبوء باثمه واثمك قلنا هذان الخبران وامثالهما
لا يرجع بمثلها عن المعلوم والمقطوع بالادلة عليه وهي معارضة لما هو اظهر منها واقوى واولى وهو حق
وب الفئة الباغية ونصرة الحق ومعونة الامام العادل ولو لم يرو في ذلك الا ما رواه الخاص والعام
والولي والعدو من قوله عليه السلام حربك يا علي حربي وسلمك يا علي سلمي وقد علمنا انه عليه السلام لم يرد ان
نفس هذه حربك بل اراد تساوي الاحكام فيجب ان يكون احكام محاربيه هي احكام محاربي النبي
عليه السلام الا ما خصه الدليل وما روي ايضا من قوله عليه السلام اللهم انصر من نصره واخذل من خذله
ولانه عليه السلام لما استنصر في قتال اهل الجمل وصفين ونهروان اجابه الامة باسرها ووجوه الصحابة
واعيان التابعين وسارعوا الى نصرته ومعونته ولم يحتج احد عليه بشيء مما تضمنه هذان الخبران
الضعيفان على ان الخبر الاول قد روي على خلاف هذا الوجه لان اهبان ابن ابي صيفي قال
لما اهبان قال لي رسول الله صلى الله عليه وآله يا اهبان اما انك ان بقيت بعدي فسترى في اصحابي
اختلافا فان بقيت الى ذلك اليوم فاجعل سيفك يا اهبان من عراجين وقد يجوز ان يريد
بالاختلاف الذي يرجع الى القول والمذاهب دون المقاتلة والمحاربة على ان هذا الخبر لا يمنع من
قتال اهل الردة بعينهم ومحاربتهم المحاربة هو ايضا غير مانع من قتال كل باغ وخارج عن طاعة الامام
فاما الخبر الثاني فمما يضعفه ان ابا ذر رحمه الله لم يبلغ الى وقعة احجار الزيت لان ذلك انما كان في ايام محمد
بن عبد الله بن الحسن في ايام المنصور وابو ذر مات في ايام عثمان فكيف يقول له رسول الله صلى الله عليه وآله
كيف بك في وقت لا يبلغ اليه على ان ابا ذر رضي الله عنه كان معروفا بانكار المنكر بلسانه وبموضعه في
الى ابعد الغايات والمجاهرة في انكاره وكيف يسمع من الرسول صلى الله عليه وآله ما يقتضي خلاف ذلك

مسألة ومما كان الامامية منفردة به القول بان من سب النبي صلى الله عليه وآله مسلما كان او ذميا قتل
في الحال وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه من سب النبي صلى الله عليه وآله
او عابه وكان مسلما فقد صار مرتدا وان كان ذميا عزر ولم يقتل وقال ابن القاسم عن مالك
من شتم النبي صلى الله عليه وآله من اليهود والنصارى قتل الا ان يسلم وهذا القول من مالك يضاهي قول
الامامية وقال الثوري الذي يسب النبي صلى الله عليه وآله يعزر وذكر عن ابن عمر انه يقتل وروى الوليد
بن مسلم عن الاوزاعي ومالك ان من سب النبي صلى الله عليه وآله قال هي ردة يستتاب منها فان تاب
نكل وان لم يتب قتل قال ويضرب مائة جلدة فاذا هو برئ ضرب مائة ولم يذكر فرقا بين المسلم والذمي
وقال الليث في المسلم يسب النبي صلى الله عليه وآله انه لا يناظر ولا يستتاب ويقتل مكانه وكذلك اليهودي
والنصراني وهذه موافقة للامامية وقال الشافعي ويشترط على المصالحين من الكفار ان من ذكر
كتاب الله عز وجل او محمدا رسول الله صلى الله عليه وآله بما لا ينبغي او زنى بمسلمة او اصابها باسم نكاح
او فتن مسلما عن دينه او قطع عليه طريقا او اعان اهل الحرب بدلالة على المسلمين او آوى عينا لهم
فقد نقض عهده واحل دمه وبرئت الذمة منه قال الطحاوي وهذا من الشافعي يدل على انه اذا لم
يشترط لم يستحل دمه بذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد ان ساب النبي صلى الله عليه وآله
وعيبه والوقيعة فيه ردة من المسلم بلا شك والمرتد يقتل واما الذمي وان لم يكن مرتدا لان حقيقة الردة
هي الكفر بعد الايمان والذمي ما كان مؤمنا فصار كافرا بل كفره متقدم لكنه وان لم يكن مرتدا
هو خرق للذمة واستخفاف بالشريعة وطعن فيها يخرج اهلها وبعض هذا يبرأ من الذمة التي حقن بها
دمه وماله وحينئذ يكون دمه مباحا من الوجه الذي ذكرناه واما ما يستدل به اصحاب ابي حنيفة في الفرق
بين المسلم والذمي في هذه المسألة من رواياتهم عن الزهري عن عروة عن عائشة قالت دخل رهط من اليهود
على النبي صلى الله عليه وآله فقالوا السام عليك ففهمتها فقلت وعليكم السام فقال النبي صلى الله عليه وآله
مهلا يا عائشة فان الله يحب الرفق في الامر كله فقلت يا رسول الله الم تسمع ما قالوا قال النبي
قد قلت وعليكم قال المخالف لنا ولو كان هذا الدعاء من المسلم لصار مرتدا فيقتل فلم يقتلهم النبي عليه السلام
بذلك ومما يستدلون به ايضا ما رواه شعبة عن هشام بن زيد عن انس بن مالك ان امرأة يهودية
اتت النبي صلى الله عليه وآله بشاة مسمومة فاكل منها فجيء بها فقيل له الا تقتلها فقال لا قال الجميع
لا خلاف بين المسلمين ان من فعل مثل ذلك بالنبي وهو ممن ينتحل بالاسلام انه مرتد يقتل فالجواب
ان هذه اخبار آحاد لا توجب علما ولا عملا ولا نعترض بها على مدلول الادلة وهي معارضة باخبار كثيرة

نقتضي قتل من هذه صفته ومثل ما روى عن ابي يوسف عن حصين بن عبد الرحمن عن رجل عن ابن عمر
ان رجلا قال انه سمعت راهبا يسب النبي صلى الله عليه وآله فقال لو سمعته لقتلته انا لم نعطهم العهد على
هذا لم ينكر احد على ابن عمر هذا القول فدل على وقوع الرضا به فاما ابدال السلام بالسام فليس بصريح
سب ولا شتم ولو وقع من مسلم او ذمي ما اقتضى القتل واما الشاة المسمومة فيجوز ان يكون النبي صلى الله عليه وآله لم
يعتقد ان تكون اليهودية ما علمت انها مسمومة فقد يجوز ان لا تكون بذلك عالمة وقد يجوز انها لم
تكن عالمة ولا قاصدة لان يكون عليه السلام ما درأ القتل عنها مع استحقاقها لضرب من المصلحة فلا عموم
مثل وانما كلامنا في استحقاق القتل والمسلم كاليهودي في هذا الباب سواء ومما ظن انفراد الامامية
واهل الظاهر به وافقوهما فيه القول بان للامام والحكام من قبله ان يحكموا بالعلم في جميع الحقوق
والحدود من غير استثناء وسواء كان علم الحاكم وهو حاكم او علم قبل ذلك وقد حكي انه مذهب لابن ابي ليلى
وقال باقي الفقهاء في ذلك فذهب ابو حنيفة واصحابه الى ان مشاهدة الحاكم من الافعال الموجبة
للحدود قبل القضاء وبعده فانه لا يحكم فيها بعلمه الا القذف خاصة وما علم قبل القضاء من حقوق الناس
لم يحكم فيه بعلمه فان علم بعده القضاء حكم به وقال ابو يوسف ومحمد يحكم فيما علم قبل القضاء من ذلك بعلمه
وهو قول سوار وقال الحسن بن حي يقضي بعلم قبل القضاء بعد ان يستحلف في حقوق الناس وفي الحدود لا يقضي
بعد القضاء اذا علمه حتى يشهد معه في الزنا ثلاثة وفي غيره رجل آخر وقال الاوزاعي في الامام يشهد رجل
آخر على قذف رجل انه يحده هو وقال شريح ارفعوا الى امام وانا اشهد لكم به وقال مالك لا يقضي
بعلمه في سائر الحقوق حتى يكون شاهد سواه وفي الزنا اربعة غيره وقال الليث لا يحكم في حقوق الناس
بعلمه حتى يكون شاهدا آخر فيقضي بشهادته وشهادة الشاهد معه وقال الشافعي يقضي بعلمه في حقوق الناس
وفي الحدود قولان لانه يقبل رجوع المقر وقال ابن ابي ليلى فيمن اقر عند القاضي في مجلس الحكم بدين فان
للقاضي لا ينفذ ذلك حتى يشهد معه آخر والقاضي شاهد ثم قال بعد ذلك اذا ثبت في هذه الاصول
عنده انفذ عليه القضاء فان قيل كيف تستجيزون ادعاء الاجماع من الامامية في هذه المسألة وابو علي
ابن الجنيد يصرح بالخلاف ويذهب الى انه لا يجوز للحاكم ان يحكم بعلمه في شيء من الحقوق ولا الحدود قلنا لا خلاف
بين الامامية في هذه المسألة وقد تقدم اجماعهم ابن الجنيد وتأخر عنه وانما عول ابن الجنيد فيها على ضرب
من الرأي والاجتهاد وخطاؤه ظاهر وكيف يخفى اطباق الامامية على وجوب حكم الحاكم بالعلم وهم
ينكرون توقف ابي بكر عن الحكم لفاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله بفدك لما ادعت انه نحلها اياها
ابوها ويقولون اذا كان عالما بعصمتها وطهارتها وانها لا تدعي الا حقا فلا وجه لمطالبتها باقامة البينة

لان البينة لا وجه لها مع القطع بالصدق وكيف خفي على ابي علي الجبائي خبر الاعرابي وكيف
قضى علي بن ابي طالب عليه السلام فقال له النبي صلى الله عليه وآله ما حملك على هذا يا علي فقال انا
كذلك لما قلت لا اصدقك رسول الله صلى الله عليه وآله فقال قضيه فقال رسول الله صلى الله عليه وآله
اصبت يا علي فلا تعود الى مثلها ثم التفت الى الورثة وكان قد تبعه فقال هذا حكم الله لا ما حكمت
وروت الشيعة ايضا عن ابن جريج عن الضحاك عن ابن عباس قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله
من منزل عائشة فاستقبله اعرابي ومعه ناقة فقال يا محمد تشتري هذه الناقة فقال النبي صلى الله عليه وآله
نعم بكم تبيعها يا اعرابي قال بمائتي درهم فقال النبي صلى الله عليه وآله ناقتك خير من هذا قال فما زال
النبي صلى الله عليه وآله يزيد حتى اشترى الناقة باربعمائة درهم فلما دفع النبي صلى الله عليه وآله الى الاعرابي
الدراهم ضرب الاعرابي بيده الى زمام الناقة فقال الناقة ناقتي والدراهم دراهمي فان كان
لمحمد شيء فليقم البينة قال فاقبل رجل فقال النبي صلى الله عليه وآله اترضى بالشاب المقبل قال نعم
يا محمد فقال النبي صلى الله عليه وآله الناقة ناقتي والدراهم دراهم الاعرابي فقال الاعرابي بل الدراهم دراهمي
والناقة ناقتي فان كان لمحمد شيء فليقم البينة قال الرجل القضية فيها واضحة يا رسول الله وذلك ان
الاعرابي طلب البينة فقال له النبي صلى الله عليه وآله اجلس فجلس ثم اقبل رجل آخر فقال النبي صلى الله عليه وآله
اترضى يا اعرابي بالشيخ المقبل قال نعم فلما دنا قال له النبي عليه السلام اقض فيما بيني وبين الاعرابي قال
الناقة ناقتي والدراهم دراهمي فقال الرجل القضية فيها واضحة يا رسول الله ان الاعرابي طلب البينة
فقال النبي صلى الله عليه وآله اجلس حتى يأتي الله بمن يقضي بيني وبين الاعرابي بالحق قال فاقبل علي عليه السلام
فقال النبي صلى الله عليه وآله اترضى بالشاب المقبل قال نعم فلما دنا قال يا ابا الحسن اقض بيني وبين
الاعرابي فقال تكلم يا رسول الله فقال النبي صلى الله عليه وآله الناقة ناقتي والدراهم دراهم الاعرابي
فقال الاعرابي بل الناقة ناقتي والدراهم دراهمي فان كان لمحمد صلى الله عليه وآله فليقم البينة وقال علي
عليه السلام خل بين الناقة وبين رسول الله صلى الله عليه وآله ما كنت بالذي افعل او يقيم البينة فدخل علي عليه السلام
فاشتمل على قائم سيفه ثم اتى وقال خل بين الناقة وبين رسول الله صلى الله عليه وآله فقال ما كنت بالذي افعل
او يقيم البينة قال فضربه عليه السلام فاجمع اهل الحجاز على انه رمى برأسه وقال بعض اهل العراق قطع منه
عضوا فقال النبي صلى الله عليه وآله ما حملك على هذا يا علي فقال يا رسول الله نصدقك على الوحي من
السماء ولا نصدقك على اربعمائة درهم وقال ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي رضي الله عنه
وقد روى هذا الخبر في كتابه المعروف بمن لا يحضره الفقيه هذان الخبران غير مختلفين لانهما قضيتان

وكانت هذه القضية قبل القضية التي ذكرناها قبلها وقد روت الشيعة الامامية في كتبها خبر علي
عليه السلام مع شريح القاضي في درع طلحة بن عبيد الله لما قال عليه السلام هذا درع طلحة اخذت غلولا
يوم البصرة ومطالبة شريح بالبينة على ذلك واحضاره عليه السلام الحسن ابنه وقنبرا غلامه وتوقف
احتجاجات ثلث مرات ورووا ايضا حديث خزيمة بن ثابت ذي الشهادتين لما شهد النبي صلى الله عليه وآله
وقال له كيف شهدت بذلك وعلمته قال من حيث علمنا انك رسول الله فمن يروي هذه الاخبار مستحسنا
ومعولا عليها كيف يجوز ان يشك في انه كان يذهب الى ان الحاكم يحكم بعلمه لولا قلة تامل ابن الجنيد والذي
يدل على صحة ما ذهبنا اليه زائدا على الاجماع المتردد قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما
مائة جلدة وقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فمن علمه الامام زانيا او سارقا قبل القضاء
او بعده وجب عليه ان يقضي فيه بما اوجبته الآية من اقامة الحدود واذا ثبت ذلك
في الحدود فهو ثابت في الاموال لان من اجاز ذلك في الحدود اجازه في الاموال ولم يجزه
احد من الامة في الحدود دون الاموال فان قيل فلم زعمتم انه اراد بقوله الزانية والزاني والسارق
والسارقة من علمتموه كذلك دون ان يكون اراد من اقر عندكم بسرقة او زنا او شهد عليه الشهود
لا يجوز ان يطلق على القول بانه زان وكذلك السارق وانما علقنا فيهما بالاحكام المخصوصة تبعا
للشرع فان جوزنا ان يكون ما فعل شيئا من ذلك والاذى في الحقيقة من فعل الزنا وعلم ذلك
السارق فحمل الآيتين على العلم اولى من حملها على الشهادة والاقرار فان احتجوا بما روي عن النبي
صلى الله عليه وآله انه قال لو اعطي الناس بدعواهم لادعى اناس دماء قوم واموالهم لكن البينة على
المدعي واليمين على من انكر واخبر عليه السلام ان المدعي لا يعطى بغير بينة قلنا هذا خبر واحد
لا يوجب علما ولا عملا ثم اذا سلمناه فلنا علم الحاكم اقوى البينات واذا جعلنا الاقرار والاشهاد
من حيث ابانه عن الامر وكشف فاقوى منهما العلم واليقين فاما من فرق بين ما علمه وهو حاكم وبين
ما علمه وهو غير حاكم في ذلك قوله ان الذي علمه وهو غير حاكم لا اعتداد لان علمه في حال لا ينفذ حكمه فيها
باطل لان العدل اذا شهد مضى الحاكم شهادته وان جوز ان يكون قد تحملها في حال فسقه وكذلك يقبل شهادة
العدل البالغ وان جوز ان يكون قد تحملها في حال طفوليته فان قيل لو جاز للحاكم ان يحكم بعلمه لكان
في ذلك تزكية لنفسه قلنا التزكية حاصلة للحاكم بتولية الحكم وليس ذلك بمانع منافا لانفاذ الحكم
فيما علم ثم هذا لازم في اجازتهم حكم الحاكم بعلمه في غير الحدود ولانه تزكية لنفسه ولا يخلصون الا بمثل ما
يقبل منه لجرحه لشهادته واسقاط شهادته لا يكون في ذلك تزكية لنفسه فان قالوا اذا حكم بعلمه فقد

وعرض نفسه للتهمة وسوء الظن به قلنا وكذلك اذا حكم بالبينة والاقرار فهو معرض نفسه للتهمة ولا يلتفت
الى ذلك لو وقع التهمة في غير موضعها لان قبول الشهادة والسكون الى عدالة الشاهد مما يجوز ان يقع
في مثله التهمة ووجدت لابن الجنيد كلاما في هذه المسألة غير محصل لانه لم يكن في هذا دلالة ولا اليه طريق
ورأيته يفرق بين علم النبي عليه السلام بالشيء وبين علم خلفائه وحكامه وهذا غلط منه لان علم العالمين بالمعلوم
لا يختلف فعلم كل عالم المعلوم بعينه كعلم كل عالم به وكما ان النبي صلى الله عليه وآله والامام عليهما السلام
اذا شاهدا رجلا يزني او يسرق فهما عالمان بذلك علما صحيحا وكذلك من علم مثل ما علماه من خلفائهما
والتساوي في ذلك موجود ووجدته يستدل على بطلان الحكم بالعلم ان يقول وجدت الله تعالى قد اوجب
للمؤمنين فيما بينهم حقوقا ابطلها فيما بينهم وبين الكفار والمرتدين كالمواريث والمناكحة واكل الذبائح
ووجدنا الله تعالى قد اطلع رسوله صلى الله عليه وآله على من كان يبطن الكفر ويظهر الاسلام وكان يعلمه ولم
يبين عليه السلام احوالهم لجميع المؤمنين فيمتنعوا من مناكحتهم واكل ذبائحهم وهذا غير معتمد لانا لا نسلم له ان الله تعالى
اطلع النبي صلى الله عليه وآله على معتقد المنافقين وكل من كان يظهر الايمان ويبطن الكفر من امته فان استدل
على ذلك بقوله تعالى ولو نشاء لاريناكهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم في لحن القول فهذا لا يدل على وقوع التعريف
وانما يدل على القدرة عليه ومعنى قوله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول اي ستعرفهم او من غير ظن ولا
يقين ثم لو سلمنا على غاية انه عليه السلام قد اطلع على البواطن لم يلزم ما ذكره لانه غير ممتنع ان يكون
تحريم المناكحة والموارثة واكل الذبائح انما يختص بمن اظهر كفره وردته دون من ابطنها وان تكون المصلحة
التي يتعلق بها التحريم واباحته اقتضت ما ذكرناه ولا يجب على النبي صلى الله عليه وآله ان يبين احوال من ابطن
الردة والكفر لاجل هذه الاحكام التي ذكرناها لانها لا تتعلق بالمبطن وانما تتعلق بالمظهر وليس كذلك الزنا وشرب
الخمر والسرقة لان الحد في هذه الامور يتعلق بالمبطن والمظهر على سواء وانما يختص بالفعلية التي يشترك فيها
المعلن والمسر مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان الخصمين اذا ابتدرا الدعوى بين يدي الحاكم
وتشاحا في الابتداء بها وجب على الحاكم ان يسمع من الذي على يمين خصمه ثم ينظر في دعوى الآخر وخالف باقي
الفقهاء في ذلك ولم يذهبوا الى مثل ما حكيناه دليلنا على صحة ذلك اطباق الطائفة عليه ولان من خالف
ما ذكرناه اعتمد على الرأي والاجتهاد دون النص والتوقيف ومثل ذلك الرجوع فيه الى التوقيف اولى وروى
ووجدت ابن الجنيد لما روى عن ابن محبوب عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه وآله
قضى ان يتقدم في المجلس بالكلام قال ابن الجنيد الا ان ابن محبوب فسر ذلك في حديث رواه عن عبد الله
بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال اذا تقدمت مع خصم الى وال او قاض فكن على يمينه يعني يمين الخصم

وهذا تخليط لابن الجنيد لان التغليظات انما تدخل بحيث يشكل الامور ولا خلاف بين القوم ان انما
ارادوا يمين الخصم دون اليمين التي هي القسم واذا فرضنا المسئلة في تغير ما دار الكلام بين يدي القاضي
دينا سواه واراد كل واحد منهما ان يدعي على صاحبه فهما جميعا مدعيان كما انهما جميعا مدعى عليهما فتطلب
المزية والتفرقة التي توهمها ابن الجنيد مستحيلة ومما انفردت به الامامية في هذه الاعصار وان روي لها
وفاق قديم القول بجواز شهادة ذوي الارحام والقرابات بعضهم لبعض اذا كانوا عدولا من غير استثناء
لاحد الا ما يذهب اليه بعض اصحابنا معتمدا على خبر يرويه من انه لا يجوز شهادة الولد على الوالد وان
جازت شهادته له ولا يجوز شهادة الولد عليه وقد رويت موافقة الامامية في ذلك عن عمر
ابن الخطاب وشريح والزهري وعمر بن عبد العزيز والحسن البصري والشعبي وابو ثور
وروى الساجي ان اياس بن معوية اجاز شهادة رجل لابيه واخذ يمين الطالب فكل من اجاز شهادة
رجل لابيه واخذ يمين الطالب وكل من جاز شهادة الاب للابن والابن للاب اجاز شهادة
الاخ لاخيه عن شريح وابن سيرين والنخعي والشعبي وعطاء وقتادة والثوري ومالك والشافعي وابو حنيفة
وجمهور الفقهاء على ذلك وانما خالف فيه الاوزاعي فذهب الى ان شهادة الاخ لاخيه لا تقبل وان كان
عدلا وحكي عن مالك انه قال ان شهد له في غير النسب قبلت وان شهد له بالنسب لا تقبل وان كانا اخوين
من ام فادعى احدهما انه اخ من اب شهد له اخوه لم تقبل واذا جاز شهادة الاقارب في النسب بعضهم لبعض
فالاولى جواز ذلك في الرضاع لان كل من ذهب الى احد الامرين ذهب الى الاخر ولم يفرق احد من
المسلمين دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وايضا قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم
فشرط تعالى العدالة ولم يشترط سواها ويدخل في عموم هذا القول ذوو القرابات كلهم وقوله تعالى واستشهدوا
شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يدل ايضا على هذه المسئلة فاما اعتماد المخالفين على
الاخبار التي يروونها في هذا الباب كخبر يروى عن الزهري عن عروة عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وآله
انه قال لا تجوز شهادة الوالد لولده وهذا مما لا يصح الاعتماد عليه لان كل هذه الاخبار اذا سلمت من القدح
كانت اخبار آحاد لا توجب الا الظن ولا تنتهي الى العلم ولا يجوز ان يرجع الى ما يوجب الظن عن ظاهر الكتاب
الموجب العلم على ان الساجي قد قال في هذا الخبر ان هذه رواية غير ثابتة عند اهل النقل وراوي هذا الخبر عن الزهري
يزيد بن ابي زياد وحكى الساجي عن شعبة قال ان يزيد كان رفاعا او يرفع الى النبي صلى الله عليه وآله
ما لا اصل له وضعف هذا الحديث من وجوه معروفة وقدح بما لا يرد فيه اما الاعتماد في المنع من شهادة
الاقارب على التهمة التي تلحق لاجل النسب فغير صحيح لانه يلزم على ذلك ان لا تقبل شهادة الصديق لصديقه

ولا الجار لجاره ولان التهمة منتفية واليقين فان العدالة مانعة من التهمة وخارجة عنها وحكى عن ابي حنيفة

في المنع من شهادة الوالد لولده والولد لوالده لانه قال الولد بعض من ابيه فكانه شهد لنفسه اذا

شهد لما هو بعضه وهذا غير محصل لان الولد وان كان مخلوقا من نطفة ابيه فليس بعض له على التحقيق بل

لكل منهما حكم يخالف حكم صاحبه وكذلك اذا اشترى الوالد ولده رقا او امة فان كان الاب ... او وورثه بحرية ام

وان كان الاب عبدا او لم يسر حكم كل واحد منهما الى صاحبه مسألة ومما انفردت به الامامية الان

وسنتكلم عليه القول بشهادة العبيد لساداتهم اذا كان العبيد عدولا شهادتهم مقبولة وتقبل

على غيرهم ولهم ولا تقبل على ساداتهم وان كانوا عدولا وقد روي عن انس موافقة الامامية في قبول

شهادة العبيد اذا كانوا عدولا وهو قول الليث واحمد بن حنبل وداود وابي ثور وروي عن شريح انه قال

يقبل فيما قل من الحقوق ولا يقبل فيما كثر دليلنا على صحة ما ذهبنا اجماع الطائفة ولا اعتبار بمن شذ

خلاف عنهم وظواهر آيات الشهادة في الكتاب مثل قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وهو عام في العبيد

اذا كانوا عدولا وغيرهم ولا يلتفت الى ما روي منهم مما يخالف هذه الظواهر من طرق الشيعة ولا من

طرق العامة وان كثرت لانها تقتضي الظن ولا ينتهي الى العمل وهذه الظواهر التي ذكرناها توجب العلم ولا

يرجع عنها لما يقتضي الظن وهذه الطريقة هي التي يجب الرجوع اليها والتعويل عليها وهي مزيلة لكل شغب

في هذه المسألة ولو كنا ممن يثبت الاحكام بالاستدلالات كان لنا ان نقول اذا كان العبد العدل

بلا خلاف تقبل شهادته عن رسول الله صلى الله عليه واله روايته عنه انه قال فلان يقبل شهادته على غيره

وكان ابو علي ابن الجنيد من جملة اصحابنا يمنع من شهادة العبد وان كان عدولا ولما تكلم على ظواهر

الآيات في الكتاب التي تعم العبد والحر وادعى تخصيص الآيات بغير دليل وزعم ان العبد من حيث لم

يكن كالحر في ذمة وكان ناقصا في احكامه لم يدخل تحت الظواهر وقال ايضا ان النساء قد يكون

اقوى عدالة من الرجال ولم تكن شهادتهن مقبولة في كل ما تقبل فيه شهادة الرجال وهذا منه غلط فاحش

لانه اذا ادعى ان الظواهر اذا اختصت بمن تساوي احكامه في الاحرار كان عليه الدليل لانه ادعى

ما يخالف الظواهر لا يجوز رجوعه في ذلك الى اخبار الآحاد التي يروونها لانا قد بينا ما في ذلك فاما النساء

فاخرجنا من الظواهر التي ذكرناها مثل قوله تعالى ذوي عدل منكم ومثل قوله تعالى شهيدين من رجالكم فاما

النساء من هذه الظواهر لانهن ما دخلن فيها والعبيد العدول داخلون فيها بلا خلاف فيحتاج في اخراجهم الى

دليل مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان شهادة ولد الزنا لا تقبل وان كان على ظاهر العدالة

وقد روي موافقة الامامية في هذا القول عن ... فروي الساجي عن عمر بن عبد العزيز مثل ذلك وحكى الطبري

عن يحيى بن سعيد الانصاري ومالك والليث بن سعد ان شهادته في الزنا لا تجوز وقال مالك ولا فيما
اشبهه من الحدود دليلنا على ذلك اجماع الطائفة فان قيل ظواهر الايات التي احتججتم بها تقتضي قبول
شهادة ولد الزنا اذا كان عدلا فكيف امتنعتم من قبول شهادته مع العدالة وهو داخل في ظواهر الايات
قلنا هذا الموضع اعتراض لطيف لا بد من تحقيقه وقد حققناه في مسئلة امليناها قديما في الخبر الذي
يروى بان ولد الزنا لا يتعدى الى ذهب من خلق من نطفته والحكم بعينه فالمانع من ان يكون عدلا
مرضيا والذي نقوله ان طائفتنا مجمعة على ان ولد الزنا لا يكون نجيبا ولا مرضيا عند الله تعالى ومعنى
ذلك ان الله تعالى قد علم فيمن خلق من نطفة زنا لا يختار هو الخير والصلاح واذا علمنا بدليل قاطع عدم
نجابة ولد الزنا وعدالته وشهادته وهو يظهر العدالة مع غيره لم يلتفت الى ظاهره المقتضي لظن العدالة
ونحن قاطعون على خبث باطنه وقبح سريرته فلا نقبل شهادته لانه عندنا غير عدل ولا مرضي فهذا الوجه
يجب ان يقع الاعتماد دون ما تعلق به ابو علي بن الجنيد لانه قال اذا كان لا تقبل شهادة الزانية والزاني
كان دليلنا ان رد شهادة من هو شر منهما اولى وروي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال ان ولد الزنا شر الثلاثة
وهذا غير معتمد عليه لان الخبر الذي رواه خبر واحد لا يوجب علما ولا عملا ولا يرجع بمثله عن ظواهر الكتاب
الموجبة للعلم واذا كان معنى قوله عليه السلام انه شر الثلاثة من حيث انا لم نقبل شهادته ابدا وقبلت شهادة
الزانيين اذا تابا فقد كان يجب على ابن الجنيد ان يبين من اي وجه لم تقبل شهادته على التائب وكيف
كان اسوء حالا في هذا الحكم من الكافر الذي تقبل شهادته بعد التوبة من الكفر والرجوع الى الايمان
ويبين كيف لم تقبل شهادته مع اظهار العدالة والصلاح والنسك والعبادة وانه بذلك داخل في ظواهر
آيات قبول الشهادة وما شرع في ذلك لا اهتدى له والوجه هو ما نبهنا عليه في الموافق القول العمل
بالعمل مستند ومما ظن انفراد الامامية به ولها موافق القول بان شهادة الاعمى اذا كان عدلا مقبولة
على كل حال ولا فرق بين ان يكون ما علمه وشهد به كان قبل العمى او بعده ووافق الامامية في ذلك
الليث بن سعد وقال لا تجوز شهادة الاعمى على ما علمه في حال العمى الا في الصوت في الطلاق والاقرار
ونحوهما وان شهد على الزنا حد القذف ولم تقبل شهادته ووافق الامامية في قبول شهادة الاعمى
بكل حال وهو قياس قول ابن شبرمة وقال ابو يوسف وابن ابي ليلى والشافعي ما علمه قبل العمى جاز شهادته
وما علمه في حال العمى لم يجز ان يشهد به دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه زائدا على اجماع الطائفة ظواهر الكتاب
التي تلوناها ويستدل بها على جواز شهادة العبيد وغيرهم لان الاعمى داخل في هذه الظواهر ولا مانع
من كونها مثبتة ولا معول على العلة في هذه المسألة ان الاعمى تشتبه عليه الاصوات فلا يحصل له العلم

ولانهم لايظنون الادراك بالسمع لايحصل عنده من العلم الضروري ما يحصل عند الادراك بالبصر وهذا
غلط فاحش لان اشتباه الاصوات كاشتباه الصور والاشخاص فلو منع المتشابه في الاصوات
من العلم الضروري لمنع في ادراك البصر والادراك بالسمع كالادراك بالبصر لانهما طريقان الى العلم الضروري
للعاقل مع زوال اللبس وقد يتعذر زوال الادراك بالسمع كما يتعذر ذلك الادراك بالبصر الا ترى
ان الضرير يعرف زوجته ووالدته ووالده وولده ضرورة وان كان طريق معرفته ادراك السمع دون
البصر ولا يدخل عليه شك في ذلك كله ولو كان لا سبيل الى ذلك لم يحل له وطي امرأة لتجويزه ان تكون
غير من عقد عليها وقد يستدل على ما ذكرنا ايضا بان ازواج النبي صلى الله عليه وآله كن يحادثن ويخاطبن من
وراء حجاب مع فقد مشاهدتهن وقد كانت الصحابة تروي عنهن الاخبار وتسند اليهن ما يروونه
عن النبي صلى الله عليه وآله واعتذار من يخالفنا في هذا الموضع بان باب الخبر اوسع من باب الشهادة
لانه لا يغني شيئا عنه لانه لا يحل لاحد ان يخبر عن غيره على سبيل التعيين كالشهادة في الرواية عن النبي صلى الله عليه وآله
ويعول في ذلك على الظن دون اليقين واذا كانت الصحابة تروي عن الازواج باعيانهن ما سمعوه منهن
بالسماع من الاخبار فذلك يدل على انهم علموهن وميزوهن بالسمع فان استدل المخالف بقوله تعالى
وما يستوي الاعمى والبصير فالجواب عنه ان الآية مجملة لا يتضمن ذكر ما يستوون فيه وادعاء العموم فيها لم
يجز صحيح وظواهر آيات الشهادة تتناول الاعمى كتناولها البصير اذا كان عدلا لان قوله تعالى واشهدوا ذوي
عدل منكم وقوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم يدخل فيه الاعمى كدخول البصير مسألة ومما يظن انفراد الامامية
ولها فيه موافق القول بقبول شهادة الصبيان في الشجاج والجراح اذا كانوا يعقلون ما يشهدون به ويؤخذ
باول كلامهم ولا يؤخذ بثانيه وقد وافق الامامية في ذلك الزبير وعروة بن الزبير وعمر بن عبد العزيز
وابن ابي ليلى والزهري ومالك وابو الزناد وخالف باقي الفقهاء ولم يجيزوا شهادة الصبيان في شيء والمعتمد
في هذه المسألة على اطباق الطائفة وهو مشهور من مذهب امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام
وقد روى ذلك عن الخاص والعام والشيعي وغير الشيعي وهو موجود في كتب مخالفينا ورووا كلهم
ان امير المؤمنين عليه السلام قضى في ستة غلمان وقعوا في الماء فغرق احدهم فشهد ثلاثة غلمان على غلامين
انهما اغرقا الغلام وشهد الغلامان على انهم غرقوه فقضى عليه السلام بدية الغلام اخماسا على الغلمان ثلاثة
اخماس الدية لشهادة الثلاثة عليهما وعلى الثلاثة خمسي الدية لشهادة الغلامين عليهم وليس لاحد ان يقول لو قبلت شهادة
الصبيان في بعض الامور لقبلت في جميعها كسائر العدول قلنا غير ممتنع ان توجب المصلحة قبول شهادة الصبيان
في موضع دون موضع كما انها اوجبت قبول شهادة النساء في بعض المواضع دون بعض وان لم يلزم التعميم

النساء في كل المواضع مقبولات الشهادة من حيث قبلت شهادتهن في بعضها مسألة في حد اللوطي

ومما انفردت به الامامية القول بان حد الوطي اذا وقع الفعل فيما دون الدبر بين الفخذين مائة
جلدة للفاعل والمفعول فيه اذا كانا معا عاقلين بالغين لا يراعى في جلدهما وجود الاحصان كما
روي في الزنا واما الايلاج في الدبر فيجب فيه القتل من غير مراعاة ايضا للاحصان فيه والامام مخير في
القتل بين ضرب عنقه بالسيف وبين ان يلقي عليه جدارا يتلف نفسه بالقائه او ان يلقيه من جدار
او جبل على وجه يتلف معه نفسه او يرميه بالاحجار حتى يموت وقد انفردت الامامية انفرادا صحيحا الا
موافق لها فيها فانه وان روي عن مالك والليث بن سعد في اللوطيين انهما يرجمان احصنا او لم يحصنا
فهذه لعمري موافقة للامامية من بعض الوجوه ولم يفصلا ذلك التفصيل الذي شرحناه وما اظنهما
يوجبان على من لم يكن فعله في نفس الدبر جلدا ولا غيره وقال ابو حنيفة في اللوطي انه يعزر ولا يحد وقال ابن ابي ليلى
وابو يوسف ومحمد وابن حي والشافعي ان اللواط بمنزلة الزنا وراعوا فيه الاحصان الذي راعوه
في الزنا والدليل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وقد ظهر من مذهب امير المؤمنين عم
القول بقتل اللوطي وفعله حجة ومما يذكر على سبيل المعارضة للمخالف انهم كلهم يروون عن عكرمة عن ابن
عباس ان النبي صلى الله عليه وآله قال من وجدتموه على عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به وفيه
حكي انه كان يذهب اليه مع امير المؤمنين عليه السلام ابو بكر وابن عباس ولم يظهر خلاف عليهم هناك وربما
قوي هذا المذهب بان يقال قد علمنا ان الحدود ولنا في الشريعة للزجر عن فعل الفواحش والجنايات وكلما كان
الفعل افحش كان الزجر اقوى فلا خلاف في ان اللواط افحش من الزنا والكتاب ينطق بذلك فيجب ان يكون
الزجر عنه اقوى وليس هو القياس لكنه ضرب من الاستدلال وربما قوي وان اللواط افحش من الزنا
فان اللواط اصابة بفرج لا يستباح اصابته بحال وليس كذلك الزنا وعذر ابي حنيفة كانه اوسع من عذر
ابي يوسف ومحمد لان ابا حنيفة يدعي انه لم يعين في الشرع على ما يقتضي وجوب الحد على اللوطي
وكلما لا حد فيه من الجنايات ففيه التعزير والشافعي ومن وافقه ابو يوسف ومحمد يجرون اللواط مجرى
الزنا في جميع الاحكام فيا ليت شعري من اين لهم ذلك وكيف جعلوا فيه حكم الزنا واسم الزنا لا يتناوله في الشرع
فان قالوا اسم الزنا وان لم يتناوله فاسم الفاحشة عام في الزنا واللواط قلنا انما علق النبي عليه السلام
الاحكام المخصوصة باسم الزنا فلما لم يقع عليه هذا الاسم المعين لم تتعلق به الاحكام واسم الفاحشة وان عم
اللواط فهو يعم الزنا والسرق وكل القبائح فيجب ان يجعل لجميع هذه الجنايات احكام الزنا لان اسم الفاحشة يقع
عليها قال الله تعالى انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن وانما اراد جميع القبائح وهي المعاصي

مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان الثيبة اذا قامت على المرأة بالسحق جلدت
منها مائة جلدة مع فقد الاحصان ووجوده فان قامت البينة عليها بتكرار هذا الفعل وضربت
عليه كان للامام قتلها كما يفعل باللوطي وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يوجبوا شيئا مما ذكرنا
دليلنا على ما تقدم من اجماع الطائفة فلا خلاف بينهم في ذلك وايضا فلا خلاف في ان هذا
فعل فاحش في الحظر يجري مجرى اللواط وكل شيء كان ازجر عنه فهو اولى وثبوت الحد فيه ازجر عنه
وادعى الى الامتناع منه فاما ما يرجع مخالفونا في نفي الحد من هذا الموضع الى الراي والاجتهاد وقد بينا
انه لا يرجع الى مثلها في الشريعة وانما الرجوع الى النص والتوقيف مسألة ومما ظن انفراد الامامية به
القول بان من نكح بهيمة وجب عليه التعزير بما هو دون الحد من الزنا وتغريم ثمن البهيمة لصاحبها وقد
روي عن الاوزاعي ايجاب الحد على من اتى بهيمة وقال باقي الفقهاء لا حد على من اتى البهيمة ولكن يعزر
والحجة في ذلك اجماع الطائفة ويمكن ان يعارضوا بما يروونه عن عكرمة عن ابن عباس قال
قال رسول الله صلى الله عليه وآله من وجدتموه على بهيمة فاقتلوه واقتلوا البهيمة واذا كان هذا موجودا في
رواياتهم فقد انتظم الى ما ترويه الشيعة وهو كثير مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان من نكح
امرأة ميتة او لاط بغلام ميت فان حكمه في العقوبة حكم من فعل ذلك بالحي ولسنا نعرف موافقا
من باقي الفقهاء للامامية في ذلك وان كانوا لا يخطئون لفاعله لا يعين الا انهم ما عرضنا انهم
على الحد ما يوجبونه على فاعل ذلك بالحي والحجة لنا بعد اجماع الطائفة ان هذا فعل فيه شناعة وشناعة
في الشريعة وتمثيل بالاموات فكلما زجر عنه وابعد عن فعله اولى مسألة ومما انفردت به الامامية
القول بان من استمنى بيده وجب عليه ان يضرب بالدرة ضربا شديدا حتى تحمر يده ولم تعرف الفقهاء ذلك
والحجة ما تقدم ذكره في المسألة التي تقدمت قبل هذه المسألة مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان
من قامت عليه البينة بالجمع بين النساء والرجال او الرجال والغلمان للفجور وجب ان يجلد خمسا
وسبعين جلدة ويحلق راسه ويشهر في البلد الذي يفعل فيه وتجلد المرأة اذا جمعت بين الفاجرين
لكنها لا يحلق راسها ولا تشهر ولم تعرف باقي الفقهاء ذلك ولا سمعناه عنهم ولا منهم والحجة لنا بعد اجماع
الطائفة وان ذلك زجر ومنع لا داعي الى هذا القول الشنيع القبيح مسألة ومما ظن انفراد الامامية
واهل الظاهر يوافقونهم فيه القول بانه يجمع على الزاني المحصن بين الجلد والرجم يبدأ بالجلد ويثني بالرجم
وداود مع اهل الظاهر يوافقهم على ذلك وخالف باقي الفقهاء في ذلك وقالوا لا يجمع الجلد والرجم بل
يقتصر في المحصن على الرجم دليلنا اجماع الطائفة وايضا فلا خلاف في استحقاق المحصن الرجم وانما الخلا

في استحقاق الجلد والذي يدل على استحقاقه اياه قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
والمحصن يدخل تحت هذا الاسم فيجب ان يكون مستحقا للجلد وكانه تعالى قال اجلدوهما لاجل زناهما
واذا كان الزنا علة في استحقاق الحد وجب في المحصن كما وجب في غيره واستحقاقه للرجم غير مناف
لاستحقاق الجلد لان اجتماع الاستحقاقين لا يتنافيان وليس يمكنهم ان يدعوا دخول الجلد في الرجم
كما يدعون دخول المسح في الغسل لان من المعلوم انه يجزيه وغيره اخل فيه فان قالوا هذه الآية
في الابكار قلنا هذا تخصيص من غير دليل فان قالوا انه تخصيصه فيما رووه عن النبي صلى الله عليه وآله
قال فان اعترفت فارجمها ولم يذكر الجلد قلنا هذا اولا خبر واحد وغايته ما لو اذا اسلم من كل قدح ان
يوجب الظن واخبار الآحاد لا يخص بها ظواهر الكتاب الموجبة للعلم واذا تعلمناه فليس فيه اكثر من
خلو الخبر من ذكره للجلد وذلك لا يسقط وجوبه الا ترى انهم كلهم يدفعون استدلال من استدل ان
الشهادة في النكاح ليست بواجبة بان نقول ان الله ذكر النكاح في مواضع من الكتاب ولم يذكر
الشهادة ولا شرطها وان يقولوا عدم ذكر الشهادة في آيات النكاح لا يدل على انها ليست بواجبة
وما سبيل المحتج بذلك الا سبيل من قال الوضوء ليس بواجب لان النبي صلى الله عليه وآله قال من
نام عن صلاة او نسيها فليصلها اذا ذكرها ولم يذكر الوضوء ولم يشرطه هاهنا ولم يدل نفي اشتراطه على
وجوبه وان احتج المخالف بما رواه قتادة عن سمرة عن الحسن بن محمد بن جابر قال كنت فيمن رجم ماعزا
ولم يجلده رسول الله صلى الله عليه وآله فالجواب عن ذلك ان هذا خبر واحد لا يخص به ظواهر الكتاب
الموجبة للعلم وقد طعن في هذا الخبر لان قتادة دلس وقال عن سمرة ولم يقل حدثني وبعد فان هذا
نفي ولا يتعلق الا بعلمه كانه قال لا اعلم ان رسول الله صلى الله عليه وآله جلده وفقد علمه بذلك لا يدل
على انه لم يكن ممتنعا ان يجلده من حيث لا يعلم فظاهر الخبر ان جابرا عني بقوله كنت فيمن رجم ماعزا ولم
يجلده رسول الله صلى الله عليه وآله انما اراد لم يجلده في المجلس الذي رجم فيه لانه قال كنت فيمن رجم
ولم يجلده النبي صلى الله عليه وآله ولو كان قصده نفي الجلد على كل حال لم يكن في قوله كنت فيمن رجم معنى
الا ترى ان رجلا لو قال ما اكل عمرو الطعام وهو يريد منه ثلاثة ايام لم يجز ان يقول فاني كنت معه طول
البارحة فلم يطعم وانما يحسن هذا القول منه اذا كان يريد في اكثر مدة ملازمته وقد قيل غاية ما في الخبر
ان ظاهره يقتضي ان رسول الله صلى الله عليه وآله ما باشر جلده بنفسه وذلك لا يدل على انه لم يامر غيره
بجلده والقول في الخبر الذي يرويه نافع عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وآله رجم يهوديا ويهودية ولم يجلدهما
يجري مجرى الكلام في الخبر على ان هذا الخبر الذي رووه معارض بما رووه عن النبي صلى الله عليه وآله

الثيب الجلد فانه جلده والرجم وهذا معارض من رواياتهم ويسقط الرجوع عن ظاهر الكتاب بها اذا كان هذا موجودا في رواياتهم فما ترويه الشيعة من ذلك لا يحصى كثرة من اجتماع الجلد والرجم مسئلة

ومما انفردت به الامامية القول بان الحر البكر اذا زنا فجلد ثم عاد فجلد ثم عاد الثالثة فجلد فان عاد الرابعة قتله الامام والعبد يقتل في الثامنة وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يقولوا شيئا منه دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة وايضا قد علمنا ان ايجاب القتل على من عاود الى الرابعة اجود وادعى الى تجنب ذلك وما هو ازجر من القبائح فهو اولى وايضا قد علمنا ان من عاود الزنا بعد الجلد لا يكون حاله في الجرأة على الله تعالى والتمرد في معصيته حاله في الاولى والثانية بل لا بد ان يكون كالمتهاون والمستصغر للمعاصي فمن المحال ان يكون عقابه عقاب الاول للفرق ما بينهما من فحش الذنب وعظمه وتأكده فان قالوا لم يستحق البكر القتل في الرابعة ليلحق البكر بالثيب قلنا الفرق بينهما ان المحصن يقتل في الاولى وغير المحصن يقتل في الرابعة فان عولوا على ما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله لا يحل دم امرء الا بكفر بعد ايمان او زنا بعد احصان او قتل النفس التي حرم الله والمعاود للزنا في الرابعة ليس بواحد منهم قلنا هذا خبر واحد لا يوجب علما ولا عملا ولا تثبت بمثله الاحكام وقد عارضه من الاخبار المتضمنة للقتل في الرابعة ما هو اولى منه واكد وقد يستحق القتل في الشريعة جماعة ولم يدخلوا تحت لفظ هذا الخبر فغير ممتنع مثل ذلك فيمن ذكرناه مسئلة

ومما انفردت به الامامية القول بان شارب الخمر يحد في الاولى والثانية ويقتل في الثالثة وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يوجبوا عليه قتلا في معاودة شرب الخمر على وجه من الوجوه والطريقة في نصرة هذه المسئلة هي الطريقة في نصرة التي قبلها بلا فصل ولا معنى لتكرار ذلك مسئلة

ومما انفردت به الامامية القول بان شارب الفقاع يحد حد شارب الخمر ويجري احكامها مجرى واحدا وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا بعد اجماع الطائفة انه قد ثبت تحريم شرب الفقاع والدلالة عليه في هذا الكتاب وكل من اوجب فيه حد الخمر والتفرقة بين الامرين خلاف اجماع الامة مسئلة

ومما انفردت به الامامية القول بان الاحصان الموجب في الزنا للرجم هو ان يكون له زوجة او ملك يمين يتمكن من وطئهما متى شاء من غير حائل ذلك بغيبة او مرض منها او حبس دونه وسواء كانت الزوجة حرة او امة مسلمة او ذمية لان هذه الصفات اذا ثبتت فهو مستغن بالحلال عن الحرام ونكاح المتعة لا يحصن على اصح الاقوال لانه غير دائم ومعلق باوقات محدودات وفرق بين الغيبة والحيض لان الحيض لا يمنع ودبرها مما يمنع منه الغيبة ولانه قد يتمتع من الحائض بما دون موضع الحيض وليس كذلك الغائبة وخالف باقي الفقهاء

في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه الاحصان ان يكونا حرين مسلمين بالغين قد جامعها وهما بالغان
وروى عن ابن ابي يوسف ان المسلم يحصن النصرانية ولا تحصنه وروى عنه ايضا ان النصراني
اذا دخل بامراة النصرانية ثم اسلما انهما محصنان بذلك الدخول وروى بشر بن الوليد عن ابي
يوسف قال قال ابن ابي ليلى اذا زنا اليهودي والنصراني بعد ما احصنا فعليهما الرجم قال ابو
يوسف وبه ناخذ وقال مالك تحصن الامة الحر ويحصن العبد الحرة ولا تحصن الحرة العبد
وتحصن النصرانية واليهودية المسلم وتحصن الصبية الرجل وتحصن المجنونة العاقل ولا يحصن الصبي
المراة ولا يحصن العبد الامة اذا جامعها في حال الرق ثم اعتقا لم يكونا محصنين بذلك الجماع
حتى يجامعها بعد العتق وقال مالك اذا تزوجت الحرة خصيا وهي لا تعلم انه خصي فوطاها ثم
علمت انه خصي فلها ان تختار فراقه ولا يكون ذلك الوطء احصانا وقال الثوري لا تحصن
النصرانية ولا اليهودية ولا المملوكة وقال الاوزاعي في العبد تحته حرة اذا زنا فعليه الرجم فاذا كانت
تحته امة فاعتق ثم زنا فعليه الرجم حتى ينكح غيرها وقال في الجارية التي لم تحض انها تحصن الرجل
والغلام الذي لم يحتلم لا يحصن المراة ولو تزوج امراة فاذا هي اخته من الرضاعة فهذا احصان
وقال الحسن بن حي لا يكون محصنا بالكافرة ولا الامة ولا يحصن الا بالحرة المسلمة وتحصن المشركة
بالمسلم وتحصن المشركات كل واحد منهما لصاحبه وقال الليث في الزوجين المملوكين لا يكونان
محصنين حتى يدخل بها بعد عتقهما فان تزوج امراة في عدتها فوطاها ثم فرق بينهما فهذا احصان
وقال في النصرانيين ان لا يكونا محصنين حتى يدخل بها بعد اسلامهما وقال الشافعي اذا دخل بامراة
وهما كافران فهذا احصان دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطائفة ان الاحصان اسم شرعي
تحته حكم شرعي بغير شبهة ولا خلاف في ان الحر المسلم اذا كان عنده زوجة يتمكن من وطئها بغير
مانع عنه فانه محصن وادعاء من خالفنا الاحصان في مواضع اخر خالفناهم فيها فعليهم الدلالة
الشرعية على ذلك وانما يرجعون فيه الى الاراء والظنون ومثل ذلك لا تثبت الاحكام الشرعية
فان قالوا انتم تدعون ايضا ثبوت حكم الاحصان في موضع الخلاف مثل احصان المملوكة او الذمية
قلنا دليلنا على لحوق هذا الحكم في تلك المواضع التي فيها الخلاف هو اجماع الطائفة المفضي الى العلم
اليقين دون الظن وكان موضع الوفاق لنا عليه دليل اجماع الطائفة مضافا الى اجماع الامة
والمواضع التي يدعي مخالفنا ثبوت الاحصان فيها ونحن ننفيه دليلنا على نفيه انه حكم شرعي يقتضي
ثبوته وما يدعي ثبوت الاحصان فيه دون مخالفونا في ثبوته الى دليل اجماع الطائفة ومما انفردت به الامامية

ان من زنا بذات محرم ضرب عنقه محصنا كان او غير محصن ومن عقد على واحدة منهن وهو
عارف برحمها ووطأها استحق ضرب العنق وحكمه حكم الواطي لمن يعرف عقده وخالف باقي الفقهاء
في ذلك فقال ابو حنيفة والثوري فيمن عقد على ذات محرم ووطأها انه لا يحد ويعزر وقال ابو يوسف
ومحمد يحد اذا علم تحريمها عليه وقال مالك يحد ولا يلحق نسب الولد وان لم تعلم هي بذلك وان كانت
هي علمت وهو لا يعلم الحق به الولد واقيمت عليها الحد وقال ابن شبرمة من اقرانه تزوج امراة في عدتها
وهو لا يعلم انها محرمة ضرب ما دون الحد وكذلك المتمتع وقال الاوزاعي في الذي تزوج بالمجوسية
والاختين ان كان ناسيا او غافلا ضرب مائة جلدة والحق به الولد وان كان متعمدا رجم ولا يلحق به الولد
وقال الحسن بن حي فيمن تزوج امراة في العدة وهو لا يعلم انها لا تحل له ابدا او ذات محرم منه
عليه الحد اذا وطئ وهو قول الشافعي فان الشافعي قال اذا ادعى الجاهل بانه لا يعلم ان لها زوجا
او انها ليست في عدة حلف ودرئ عنه الحد دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة وان تغليظ
الحد زاجر عن الفعل المحدود عليه ومما يمكن ان يعارض به ما هو موجود في رواياتهم عن ابن عباس
عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من وقع على ذات رحم له فاقتلوه ولم يفرق بين من ان يقع بنكاح
او غيره ولا يجوز ان يحمل هذا الخبر على ان المراد به انه اذا وقع عليها وهو معتقد لاباحة الفعل لان الخبر
عام وتخصيصه يحتاج الى دليل ولان النبي صلى الله عليه وآله اخص ذوات الارحام والاجانب فيما
ذكره كذوات المحارم وان من وقع على اجنبية محرمة واعتقد اباحته ووقوعه عليها كان بذلك كافرا
على كل حال ومما يوجد في رواياتهم حديث البراء رجل تزوج امراة ابيه قال ابو بردة فامرني النبي
ان اقتله وقال ابو حنيفة ان الحدود تسقط بالشبهات فانه اذا اعتقد على ذات محرم مع العلم
بحالها كان هذا العقد شبهة طريق التحليل لانه لا شبهة في هذا العقد اذ فرضنا انها ذات محرم لان
الحد انما يبطل بشبهة ترجع الى الفاعل وهو اعتقاده اباحة الوطي او شبهة ترجع الى المفعول به وهو ان
يكون في الموطوءة ملك او شبهة في الفعل او يختلف في اباحته وان لم يوجد احد هذه الامور ههنا فاذا
قال ههنا شبهة عقد قبل العقد لم يبح الوطي ولم يزل الحكم في تحريمه فلا يكون شبهة في سقوط الحد المسألة
ومما انفردت به الامامية القول بان الذمي اذا زنا بالمسلمة ضرب عنقه واقيم على المسلمة الحد ان كانت
محصنة جلدت مائة جلدة وما نعرف موافقا من باقي الفقهاء في ذلك والوجه في صحة قولنا اذا
على اجماع الطائفة ان هذا الفعل من الذمي خرق للذمة وامتهان للاسلام وجراة على اهله ولا خلاف
فيمن خرق الذمة كان مباح الدم فان قيل يقتل من لم يكن قاتلا قلنا كما نقتل مع الاحصان وليس بقاتل

ويقتل المرتد وليس يقاتل وبعد فاذا جاز ان يتغلظ في الشريعة حكم زنا المحصن حتى يلحق باخذ النفس
فما المنكر من ان يتغلظ ايضا زنا الذمي بالمسلمة حتى يلحق بوجوب تناول النفس مسئلة ومما انفردت
به الامامية القول بان من غصب امراة على نفسها ووطئها مكرها لها ضربت عنقه محصنا كان او
غير محصن وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة وايضا فان
من المعلوم ان هذا الفعل افحش واشنع في الشريعة واغلظ وازجر مسئلة ومما انفردت به الامامية
القول بان من زنا بجارية ابيه جلد الحد وان زنا الاب بجارية ابنه او ابنته لم يجلد الحد لكنه يعزر
بحسب ما يراه السلطان ولم يعرف الفقهاء ذلك والوجه في صحة قولنا زايدا على اجماع الطائفة انه
غير ممتنع ان يكون حرمة الابوة وما عظمه الله تعالى من شانها يقتضي اسقاط الحد في هذا الموضع كما
اسقطت الحد في قتل رجل لابنه واذا كانت المصلحة لا تمنع ان يقتضي ما ذكرناه واجمعت الطايفة
عليه وفي اجماعها الحجة وظهرت الروايات فيها به وجب العمل عليه مسئلة ومما انفردت به الامامية
القول بان السارق يجب قطع يده من اصول الاصابع ويبقى له الراحة والابهام وفي الرجل
يقطع من صدر القدم ويبقى له العقب وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا كلهم الى ان قطع اليد
من الكوع والرجل من المفصل من غير تبقية قدم وذهب الخوارج الى ان القطع من المرفق وروي
عنهم انه من اصل الكتف دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد ان الله تعالى امر بقطع يد
السارق بظاهر الكتاب واسم اليد يقع على هذا العضو من اوله الى اخره ويتناول كل جزو منه الا
ترى انهم يسمون كل من عالج شيئا باصابعه انه قد مسه بيده قال الله تعالى الذين يكتبون الكتاب بايديهم
كما يقولون فيمن عالج شيئا براحته واية الطهارة تضمن التسمية باليد الى المرفق فاذا وقع اسم
اليد على هذه المواضع كلها وامر الله تعالى بقطع يد السارق ولم ينضم الى ذلك بيان مقطوع عليه
في موضع القطع والاتلاف محظور عقلا فان امر الله تعالى به ولا يقال وجب الاقتصار على اقل ما
يتناوله الاسم مما وقع الخلاف فيه وهو ما ذهبت الامامية اليه فهذا يقتضي ان يقتصر على قطع
اطراف الاصابع ولا يوجب ان يقطع من اصولها لما قلناه العلاه يقتضي ذلك والاجماع منه فان
احتج المخالف بما يروونه عن النبي صلى الله عليه واله انه قطع من الكوع فالجواب انه ما ثبت على وجه يوجب
اليقين وانما هو في اخبار الاحاد تعارضه بما رويناه مما يتضمن خلاف ذلك وقد روى الناس
كلهم ان امير المومنين عليه السلم قطع من الموضع الذي ذكرناه ولم نعرف مخالفا له ولا منازعا
مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان من سرق ما يبلغ نصاب القطع من حرز قطعت يمينه من الموضع

الذي ذكرناه فان سرق ثانية قطعت رجله اليسرى فان سرق ثالثة بعد قطع رجله خلّد
الحبس حتى يموت او يرى الامام رايه فان سرق في الحبس من حرز ما هو نصاب القطع ضرب عنقه
وليس لاحد من الفقهاء هذا التفصيل لان الشافعي يقول اذا سرق ثانية قطعت رجله اليسرى
واذا سرق ثالثة قطعت يده اليسرى وابو حنيفة يذهب الى ان رجله اليسرى تقطع في الثانية
وفي الثالثة يحبس فكان ابا حنيفة وافقنا في الثالثة الحبس دون القطع الا انه يخالف في
ايجاب القتل عليه متى سرق بعد ذلك وقولنا اقرب الى قولنا على كل حال وانفرادنا موجود في
رواياتهم لانهم يروون عن جابر عن النبي صلى الله عليه وآله انه قتل السارق في الخامسة وقد
مما الفوه في كتبهم ان عثمان بن عفان وعبد الله بن عمرو وعمر بن عبد العزيز قتلوا سارقا بعد قطعه
اطرافه وقد روي من طرق العامة قتل السارق اذا تكررت سرقته اخبار معروفة فكيف ينكرون
علينا ما هو موجود في رواياتهم ومن تاول تلك الاخبار على انه يجوز ان يكون القتل فيها للعود
لا للسرقة تارك للظاهر بغير تاويل والظاهر ينقض عليه ويبطل قوله مسألة ومما انفردت به
الامامية القول بانه اذا اشترك نفسان او جماعة في سرقة ما يبلغ النصاب من حرز قطعت ايديهم جميعهم
وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ايضا قوله تعالى
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والظاهر يقتضي ان القطع انما وجب بالسرقة
المخصوصة وكل واحد من الجماعة يستحق هذا الاسم فيجب ان يستحق القطع مسألة ومما انفردت
الامامية القول بان من ضرب امراة فالقت نطفة كان عليه ديتها عشرون دينارا فان القت
علقة فاربعون دينارا فان القت مضغة فستون دينارا فان القت عظما مكتسيا فثمانون دينارا
فان القت جنينا تاما نفخ فيه الروح فمائة دينار وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يعرفون
الترتيب الذي ذكرناه دليلنا على صحة ذلك اجماع الطائفة وانه غير ممتنع ان يتعلق المصلحة بما ذكرناه
فان الاحكام تابعة للمصالح وان منعوا من جواز تعلق المصلحة بالترتيب الذي رتبناه طولبوا بالدليل
على امتناعهم فانهم لا يجدونه فاذا جاز المصلحة به ولا مانع فيه شيء من ذلك قلنا اذا اجمعت الطائفة على
هذه الاحكام وانتشرت في رواياتها واحاديثها وجب القول بها وعلى اقل الاحوال يسقط التعجب الشديد
منكم والشناعة انكم تكثرون التعجب من اقوالنا هذه ولا وجه يقتضيه الا الهوى مسألة ومما انفردت به الامامية
القول بان من افزع رجلا وهو مخالط لزوجته حتى عزل الماء عنها لاجل افزاعه اياه فعليه عشرة دنانير
خالف جملة الفقهاء في ذلك ولم يرضوا بالخلاف حتى تعجبوا منه وشنعوا به والطريقة التي ذكرناها في المسألة المتقدمة

لهذه بلا فصل بين الحر والمسلمين وهو لطه للعجب منها مسألة ومما انفردت به الامامية القول

بان الاثنين وما زاد عليهما من العدد اذا قتلوا واحدا فان اولياء الدم مخيرون بين امور ثلاثة

احدها ان يقتلوا القاتلين كلهم ويؤدوا فضل ما بين دياتهم ودية المقتول الى اولياء المقتولين

والامر الثاني ان يتخيروا واحدا منهم فيقتلوه ويؤدي الباقون ديته الى اولياء صاحبهم بحساب

اقساطهم من الدية فان اختار اولياء المقتول اخذ الدية كانت على القاتلين بحسب عددهم

وخالف باقي الفقهاء في ذلك وان اختلفت اقوالهم فقال معاذ بن جبل وابن الزبير وداود

ان الجماعة لا تقتل بواحد بل ولا اثنان بواحد وقال باقي الفقهاء مثل ابي حنيفة واصحابه

والشافعي ومن تبعهم ان الجماعة اذا اشتركت في القتل قتلت بالواحد غير انهم لم يذهبوا الى

ما ذهبت الامامية اليه من تحمل الدية من بقي على الواحد ودفعها الى اولياء المقتولين وهذا الموضع

الذي انفردت به الذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة ولان ما ذكرناه اشبه بالعدل لان الجماعة

انما اتلفت نفسا واحدة فكيف تؤخذ النفوس الكثيرة بالنفس الواحدة واذا اتفقنا قتل

الجميع بالواحد بالروايات المتظاهرة الواردة بذلك فلابد مما ذكرته الامامية من الرجوع بالدية

الى اولياء المقتولين وكلامنا في هذه المسألة على من انكر قتل الجماعة بواحد مثل داود ومن

وافقه مثل معاذ وابن الزبير ومع باقي الفقهاء الذين ذهبوا الى قتل الجماعة بواحد من غير ان

يلزمه دية لورثة المقتولين والذي يدل على الفصل الاول زائدا على اجماع الطائفة قوله تعالى

ولكم في القصاص حيوة ومعنى الآية ان القاتل اذا علم انه اذا قتل قُتل كف عن القتل كان ذلك

ازجر له وكان داعيا الى حيوته وحيوة من هم بقتله فلو اسقطنا القود في حال الاشتراك

سقط هذا المعنى المقصود بالآية وكان من اراد قتل غيره من غير ان يقتل به شارك غيره في

قتله فيسقط القود عنهما ومما يمكن ان يعارض من ذهب الى هذا المذهب ما يروونه ويوجد في كتبهم

في خبر ابي شريح من قوله عليه السلام من قتل بعده قتيلا فاهله بين خيرتين ان احبوا قتلوا وان احبوا اخذوا

الدية ولفظة من يدخل تحتها الواحد والجماعة دخولا واحدا ويمكن ان يستدل ايضا على من خالف في قتل الجماعة بواحد

بقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والقاتلون اذا كانوا جماعة فكلهم معتد فيجب

ان يعاملوا بمثل ما عملوا من القتل فان قالوا الله تعالى يقول النفس بالنفس والحر بالحر وهذا يمنع ان تؤخذ نفسان

بنفس وحران بحر قلنا المراد بالنفس والحر هنا الجنس لا العدد فكانه قال جنس النفوس تؤخذ بجنس النفوس وكذلك

جنس الاحرار والواحد والجماعة يدخلون في ذلك فان قيل اذا اشترك الجماعة في القتل فليس كل واحد منهم قاتلا

وليس يجوز ان يقتل من ليس بقاتل قلنا كل واحد من الجماعة قاتل في حال الاشتراك ويطلق
عليه هذا الاسم فكيف ظننتم انه لا يطلق كل واحد قاتل فاذا قالوا والقاتل لا بد له من مقتول
فكيف يقولون في الجماعة قلنا مقتول الجماعة واحد وان كانوا القتلة جماعة وكل واحد من القاتلين
هو قاتل للنفس التي قتلها القاتل الآخر يجري ذلك مجرى جماعة حملوا حجرا وكل واحد منهم حامل
ومحمول الجماعة واحد وهو الجسم وكذلك مقتول الجماعة المشتركين في القتل واحد وان كان فعل احدهم
غير فعل صاحبه كما ان حمل كل واحد من حاملي الجسم غير حمل صاحبه وفعله غير فعله وان كان المحمول
واحدا او اثنين وبيان هذه الجملة ان القتل اذا كان على ما ذكرناه في مواضع كثيرة من كلامنا
هو نقض البنية التي لا تبقى الحيوة مع نقضها وكان نقض هذه البنية قد يفعله الواحد منا
منفردا وقد يشترك الجماعة في نقض بنية الحيوة فيكونون كلهم ناقضين لها ومبطلين
الحيوة وهذا هو معنى القتل فثبت انه قد وجد من كل واحد من الجماعة معنى القتل
وحقيقته فيجب ان يسمى قاتلا ووجدت لبعض من حضر هذا المذهب اعني المقتول يجوز ان
قتل الجماعة الواحد كلاما سال فيه نفسه فقال اذا كان كل واحد من الجماعة قاتلا فيجب ان يكون
كل واحد منهم قاتلا للنفس غير التي قتلها صاحبه واجاب عن هذا الكلام ان كل واحد من الجماعة
قاتل لكنه ليس بقاتل نفس كما ان الجماعة اذا اكلت رغيفا فكل واحد منهم ليس آكل لكنه ليس بآكل رغيفا
وهذا غلط من هذا القائل لان كل واحد من الجماعة اذا اشتركوا في القتل كما قال فلا بد ان يكون قاتل
نفس فكيف بان قاتل نفس فكيف يكون قاتلا وما قتل نفسا غير ان النفس قتلها واحد من الجماعة هي النفس
التي قتلها شركاؤه في النفس واحدة والقتل مختلف كما قلنا في الجسم المحمول وليس كذلك الرغيف لان الجماعة
اذا اكلت رغيفا فكلهم اكلوا وليس كل واحد منهم اكل رغيفا وانما اكلت الجماعة الرغيف وكل واحد منهم
انما اكل بعضه وان الرغيف متبعض والنفس لا تتبعض كما ان تحمل الجسم الثقيل لا يتبعض في الحمل
وكل واحد من الجماعة الذي يحمله هو الذي يحمله الآخر وكذلك يجب ان يكون من قتله واحد من الجماعة
اذا اشتركوا في القتل هو الذي قتله كل واحد منها وتحقيق هذا الموضع ليس من عمل الفقهاء
ولا يهتدون اليه لفقد علمهم باصوله فلا يجب ان يتعاطوه فيفتضحوا فان قيل قد ثبت
ان الجماعة اذا اشتركوا في سرقة النصاب لم يلزم كل واحد منهم القطع وان كان كل
واحد منهم اذا انفرد بسرقته لزمه القطع واي فرق بين ذلك وبين القتل مع الاشتراك قلنا
الذي يذهب اليه وان خالفنا فيه الجماعة انه اذا اشترك نفسان في سرقة شيء من حرز وكان

قيمة المسروق ربع دينار فصاعدا فانه يجب عليهما القطع معا فقد سوينا بين القتل
والقطع وانما ينبغي ان يسأل عن الفرق بين الامرين من فرق بينهما فان قالوا انما لم يكن عليهما
من قصاص كامل قلنا الدية تتبعض فيمكن تقسيطها عليهم والقصاص لا يتبعض فاما الكلام
على ما شاركنا الفقهاء في قتل الجماعة بالواحد فالمراد منه بذلك الترتيب الذي رتبناه
فهو ان القول بان الجماعة انما قتلت نفسا واحدة وان اشتركوا في قتلها فاذا اخذت الانفس
الكثيرة بملك النفس كان على ما ورد به الشرع فلابد مما ذكرناه من رد الدية على اولياء المقتولين
تخلص نفس واحدة بنفس واحدة وتسليم الفقه جواز قتل الجماعة بواحد فان قالوا اترى من مذهبكم
عجبا لانكم توجبون به قتل الجماعة بالواحد وتذهبون الى ان هذا الحق محض للادمي لو فاذا كان
قتلا محضا فكيف يجد بازائه دية وليس قتل الواحد بالواحد وانما كان محضا لمكن فيه دية
نعود الى احد قلنا هذا القتل وان كان محضا فيه انه ليس من ولي الدم ان يطلب به فغير ممتنع
ان يكون الشرط فيه حسب ما ذكرناه من اعطاء الدية وان يكون المصلحة اقتضت الذي ذكرناه دون
المصالح غير مضبوطة ولا محدودة والزجر الرادع عن قتل الجماعة للواحد في سبيل الاشتراك ثابت
لانه لا فرق في زجر الجماعة عن الاشتراك في القتل الواحد بين ان يقتل به ولا دية راجعة على احد
بين ان يقتل به مع رجوع الدية على الوجه الذي ذكرناه لانه من علم انه متى قتل قتل واستحق القتل
مع الانفراد والاشتراك كان ذلك زاجرا من القتل فان احتج من نفى قتل الجماعة بالواحد بما روي
عن جويبر عن الضحاك عن النبي صلى الله عليه وآله قال لا يقتل اثنان بواحد فهذا الخبر اذا سلم
من كل قدح وتضعيف لا يرجع بمثله عن الادلة الموجبة للعلم وقد ضعف اهل النقل وطعنوا على
راويه مع ان خبر الضحاك عن النبي صلى الله عليه وآله مرسل وقد تأوله قوم ان المراد به لا يقتل اثنان
بواحد اذا كان احدهما خاطيا ومما يقوي هذا المذهب الذي تفردنا به انه لا خلاف في ان الواحد
اذا قتل جماعة لم يكافئ دمه دماؤهم حتى يكتفى بقتله عن جماعتهم لو قتل بواحد منهم وتجب الدية للباقين
فيجب في الجماعة اذا قتلت واحدا مثل هذا الاعتبار حتى يكونوا اذا قتلوا به اعادوا على اولياء المقتولين
الدية الماخوذة من قاتل الجماعة بالواحد لان دم الواحد لا يكافئ دم الجماعة فلا يوصف بانه مكافئ
يجب في دم الجماعة والواحد مسئلة ومما انفردت به الامامية ان الرجل اذا قتل امرأة عمدا
اختار اولياء الدية كان على القاتل ان يؤديها اليهم وهي نصف دية الرجل فان اختار اولياء المقتول
قتل الرجل بها كان لهم ذلك وعليهم ان يؤدوا الى ورثة الرجل المقتول نصف الدية ولا يجوز لهم ان يقتلوه

الا على هذا الشرط وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يوجبوا على من قتل الرجل بالامراة شيئا من الدية
دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد بل هي محل النصف منها يجب اذا اخذت الكامل ان ترد فضل
ما بينهما مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان الثلاثة اذا قتل احدهم وامسك الآخر وكان الثالث
عينا لهم حتى قتلوا انه يقتل القاتل ويحبس الممسك ابدا حتى يموت وتفقأ عين الناظر لهم وقد روي عن ربيعة
الرأي انه يقتل القاتل ويحبس الممسك حتى يموت وهذه موافقة الامامية وخالف باقي الفقهاء في ذلك
فقال ابو حنيفة واصحابه فيمن امسك رجلا حتى قتله آخر ان القود على القاتل دون الممسك ويعزر
الممسك وقال ابن وهب عن مالك اذا امر عبده ان يقتل رجلا فقتله فان كان العبد اعجميا
قتل السيد وان كان غير اعجمي قتل العبد وقال ابن القاسم عن مالك في الممسك ارجل حتى يقتله
ان عليهما جميعا القصاص لان الماسك اراد قتله وقال الليث بمثل قول مالك وقال الليث ايضا
ان امسكه ليضربه فقتله قتل القاتل وعوقب الآخر وقال الليث لو امر غلامه ان يقتل رجلا فقتله قتلا
جميعا وحكى المزني عن الشافعي انه يقتل الذابح دون الممسك ويجلد الممسك كما يجلد الزاني دليلنا على صحة
ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وايضا فانا نرجع في الترتيب الذي ذكرناه الى نص وتوقيف ومخالفنا
يرجع الى رأي وظن وحسبان فكيف يجوز ان يقتل الممسك وليس بقاتل ومما يمكن ان يعارضوا به ما رووه
وهو موجود في كتبهم ان النبي صلى الله عليه وآله قال فيمن قتل غيره وامسك الآخر ان يقتل القاتل ويصبر
الصابر وقال ابو عبيد القاسم بن سلام معناه يحبس الممسك لان الصبر في اللغة الحبس وان احتجوا بما
روي عن عمر بن الخطاب انه قتل سبعة بواحد ثم قال لو تمالأ عليه اهل صنعاء لقتلتهم اي تعاونوا وان
قالوا الامساك معاونة على القتل لا محالة فينبغي ان يستحق القتل قلنا انه خبر واحد لا يوجب علما ولا عملا
ولا يرجع بمثله عن الادلة الموجبة للعلم ومعنى التمالؤ في الخبر هو المشاركة في القتل والتعاون عليه
واذا كان الممسك ليس بشريك في القتل فلا يجوز ان يستحق القتل فان قيل ان الممسك والذابح تعاونا
على القتل فلزمهما القود كما لو جرحاه جميعا فمات قلنا الممسك غير معاون على القتل ولا شريك فيه
وانما هو ممكن من القتل والتمكين لا يتعلق به حكم القتل الممكن منه الا ترى ان من امسك امراة حتى زنى بها
غيره لا يلزمه حكم الزنا الذي هو الحد على ان الرجلين لو انفرد كل واحد منهم بالقتل لم يلزمه القود
اذا شارك والممسك لو انفرد بالامساك لم يلزمه القود فلم يلزمه مع المشاركة فان قيل فما تنقضون على
ان المحرم اذا امسك صيدا فقتله آخر ان الضمان يلزم كل واحد منهما واي فرق بين ذلك وبين امساك الآدمي
للقتل قلنا انما لزمه ضمان الصيد بالامساك لان الصيد مضمون باليد الا ترى انه لو امسكه فمات في يده لزمه

ضمانه بالامساك قد حصلت له علية في الآدمي لا يضمن بالبدل لانه لو امسكه حتى مات من غير
لم يلزمه ضمانه فكذلك لو امسكه فقتله آخر مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان من قطع
فعليه مائة دينار لبيت المال وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه
الاجماع المتردد واذا قيل كيف تلزمه دية وغرامة وهو ما اتلف عضوا لحي قلنا لا يمتنع ان يلزمه
ذلك على سبيل العقوبة لانه مثل بالميت بقطع راسه فاستحق العقوبة بلا خلاف فغير ممتنع ان تكون
هذه الغرامة من حيث كانت مؤلمة ان تجري مجرى العقوبة من جملتها مسألة ومما انفردت به الامامية
القول بان من كان معتادا لقتل اهل الذمة مدمنا فللسلطان ان يقتله من قتله منهم اذا اختار
ذلك ولي الدم ويلزم اولياء الدم فضل ما بين دية المسلم والذمي وخالف باقي الفقهاء في ذلك
ولم يعرفوه دليلنا على صحته الاجماع المتردد ولان ولي الدم الذمي اذا اختار قتل المسلم فقد اخذ نفسا
بنفس ناقصة فلا بد اذن من الفضل بين القيمتين كما قلنا في المراة والرجل فاذا قيل فانتم لا تجيزون
ان يقتل المسلم بالكافر فكيف اجزتموه ههنا قلنا نحن نمنع من ذلك فيمن لم يكن معتادا للقتل فاما المعتاد
المصر عليه فغير ممتنع ان يختلف حكمه وان يستحق ما لا يستحقه من لم يكن كذلك معتادا مسألة ومما انفردت به
الامامية القول بان من وجد مقتولا فجاء رجلان وقال احدهما انا قتلته عمدا وقال الآخر انا قتلته خطأ
ان اولياء المقتول مخيرون بين الاخذ للمقر بالعمد وبين الاخذ للمقر بالخطأ وليس لهم ان يقتلوهما جميعا
الدية وخالف باقي الفقهاء في ذلك والذي يدل على صحته اجماع الطائفة المتكررة ولانا نستند في هذه
المسألة الى نص وتوقيف ويرجع المخالف لنا الى الظن والحسبان مسألة ومما انفردت به الامامية
القول بانه وجد مقتول فجاء رجل واعترف بقتله عمدا ثم جاء الآخر فحقق بقتله عمدا ثم جاء الاخر ورجع
الاول عن اعترافه ولم تقم بينة على احدهما ان القتل يدرأ عنهما معا ودية هذا المقتول تكون من بيت المال
وخالف باقي الفقهاء في ذلك طريقنا في نصرة هذه المسألة هي الطريقة في نصرة المسألة التي قبلها
بلا فصل مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان دية ولد الزنا ثمانمائة درهم وخالف باقي الفقهاء
في ذلك والحجة بعد الاجماع المتردد انا قد بينا ان مذهب هذه الطائفة ان ولد الزنا لا يكون قط طاهرا
ولا مؤمنا بايثاره واختياره وان اظهر الايمان وهم على ذلك قاطعون وبه عاملون واذا كانت هذه صورته
عندهم فيجب ان تكون ديته دية الكفار من اهل الذمة للحوقه في الباطن بهم فان قيل كيف يجوز ان يقطع
على انه من اهل النار وفي ذلك منافاة للتكليف وولد الزنا اذا علم انه مخلوق من نطفة الزنا فقطع
على انه من اهل النار فكيف يصح تكليفه قلنا لا سبيل لاحد الى القطع على انه مخلوق من نطفة الزنا لان

يجوز ان يكون هناك عقد او شبهة عقد او امر يخرج به من ان يكون زانيا فلا نقطع على احد الحقيقة
ولد زنا واما غيره فانه اذا علم ان امه وقع عليها هذا الوطء من غير عقد ولا ملك يمين ولا شبهة
فالظاهر ان الولد انه ولد زنا والدية معمول فيها على ظاهر الامور دون باطنها مسئلة ومما انفرد
به الامامية القول بان دية اهل الكتاب والمجوس الذكر منهم ثمانمائة درهم والانثى اربعمائة درهم و
خالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه وعثمان البتي والثوري والحسن بن حي وداود
دية الكافر مثل دية المسلم واليهودي والنصراني والمجوسي والمعاهد والذمي وقال مالك دية اهل الكتاب
على النصف من دية المسلم ودية المجوسي ثمانمائة درهم وديات نسائهم على النصف من ذلك وقال الشافعي
دية اليهودي والنصراني ثلث الدية ودية المجوسي ثمانمائة درهم والمرأة على النصف وهذه موافقة
للامامية في المجوسي خاصة وانما انفرد والخبر ذلك وحكي عن احمد بن حنبل انه ذهب الى ان المسلم اذا
قتل يهوديا او نصرانيا خطاء لزمه نصف الدية وان قتله عمدا لزمه كمال الدية دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه
الاجماع المتردد وايضا فقد ثبت ان المؤمن لا يقتل بالكافر فثبت بان ديته دون ديته وان اختلفوا
في المبلغ واذا ثبت ان ديته ناقصة من دية المسلم فالكلام بيننا في المبلغ هو النقصان دون من
وافقنا في جملة النقصان وان خالف في التفصيل واذا كنا نرجع في ان النقصان على ما ذكرنا
الى طريق يوجب العلم فقولنا اولى ممن عدل في هذا النقصان على ما يوجب الظن من قياس او خبر واحد
فان احتج المخالف بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله ثم قال وان كان
من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله فظاهر الكلام يقتضي ان الدية واحدة قلنا لا شبهة في ظاهر الكلام
لا يقتضي التساوي في وجوب الدية على سبيل الجملة ودية الذمي عنده وان نقصت عن دية المسلم
تسمى دية في الشريعة انه غير ممتنع ان يقول القائل من قتل مسلما فعليه دية ومن قتل مسلمة فعليه دية وان
اختلف الديتان في المبلغ اذا تساويا في كونهما ديتين ومما يمكن ان يحتج به المخالف ما ذهب اليه
ان الاصل في العقول براءة الذمة من الدية وساير الحقوق فقد بينا انا اذا الزمنا المسلم في قتل اليهودي
ثمانمائة درهم فقد الزمناه ما لا شك في لزومه وما زاد على ذلك من ثلث او نصف او مساواة الذمي
المسلم هو بغير يقين مع الخلاف فيجب ان يثبت ما ذكرناه من المبلغ لانه اليقين دون ما عداه وان
احتجوا بما رواه عمرو بن حزم عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال في النفس مائة من الابل وهذا يقتضي ان يكون
ذلك كل نفس قلنا هذا خبر واحد لا يوجب علما ولا عملا ولا يجوز ان يرجع به عما ذكرناه من الادلة الموجبة للعلم
وهو ايضا معارض باخبار تروونها كثيرة عن النبي صلى الله عليه وآله تتضمن بعضها ان الدية النصف وبعضها

الدية الثلث فإذا تعارضت الأخبار سقطت على أن ظاهر هذا الخبر يقتضي أن المرأة مساوية
للرجل في الدية وقد خالفنا فيهما بالدليل وكذلك الذمي عندنا مسألة ومما انفردت به الامامية
القول بأن الذمي إذا قتل مسلماً عمداً دفع الذمي إلى أولياء المقتول فإن اختاروا قتله تولى ذلك
السلطان منه وإن اختاروا استرقاقه كان رقاً لهم وإن كان له مال فهو لهم كما يكون مال العبد لمولاه
وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتقدم وأيضاً فإن قتل الذمي
للمسلم تغليظ شديد وقد هتك حرمة الذمة فلا يجوز أن تكون عقوبته كعقوبة من لم ينته إلى ذلك
وإن كان لا بد من التغليظ في جزائه فغير منكر أن ينتهي التغليظ إلى الحد الذي ذكرناه إذ تظاهرت
به الرواية وأجمعت الطائفة عليه مسألة ومما انفردت به الإمامية القول بأن الشجاج التي هي دون
الموضحة مثل الحارصة والدامية والباضعة والسمحاق فيها دية مقدرة ففي الحارصة وهي الخدش الذي يشق
الجلد بعير واحد وفي الدامية وهي التي تصل إلى اللحم ويسيل منها الدم بعيران وفي الباضعة وهي التي
تقطع اللحم وتزيد في الجناية على الدامية ثلاثة أبعرة وفي السمحاق وهي التي تقطع اللحم حتى تبلغ
الجلدة الرقيقة المغشية للعظم أربعة أبعرة وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال أبو حنيفة وأصحابه
ومالك والأوزاعي والشافعي ليس فيما دون الشجاج أرش مقدر وإنما فيه حكومة وقال الحسن
في السمحاق أربع من الإبل وهذه موافقة للإمامية دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتردد وأما
من يرجع في هذه التقديرات إلى ما ليس بطريق العلم ويرجع المخالف إلى الرأي والظن مسألة ومما انفردت
به الإمامية القول بأن لطمة الوجه إذا احمر موضعها دينار ونصف فإن اخضر أو اسود ففيها ثلاثة
دنانير وأرشها في الجسد النصف من أرشها في الوجه بحساب ما ذكرناه وما أعرف موافقاً من الفقهاء
على ذلك والوجه في نصرة هذه المسألة ما تقدم في أمثالها اعلم أن المسائل التي تنفرد بها الإمامية في
هذا الباب تدور أكثرها ومعظمها على أصول قد بينا الكلام فيها ودللنا فيه وهو الكلام في
العول والرد فإذا بان أن الحق في هذه الأصول معنا دون من خالفنا ثبتت المسائل المتفرعة
عليه واستغنينا عن التطويل بتعيين الكلام في المسائل مع رجوعهن إلى أصل واحد
وقد علمناه اعلم أن من خالفنا في هذا الباب يذهبون في ذلك إلى ما لم تقم به حجة كتاب ولا سنة
مقطوع بها ولا إجماع ويعولون في هذا الأصل الجليل على أخبار آحاد ضعيفة لو سلمت من كل قدح
ومخالفة لنص الكتاب وظاهره على ما نستدل عليه ومعارضة بأمثالها لكانت غاية أمرها أن توجب
الظن الذي قد بينا في غير موضع أن الأحكام الشرعية لا تثبت بمثله وادعاء الإجماع على قولهم

في التعصيب غير ممكن مع الخلاف المعروف المسطور فيه سالفاً وآنفاً ان ابن عباس رضي الله عنه كان
يخالفهم في التعصيب ويذهب الى مثل مذهب الامامية ويقول فيمن خلف بنتاً واختاً ان المال
كله للبنت دون الاخت ووافقه في ذلك جابر بن عبد الله. وحكى الساجي ان عبد الله بن الزبير قضى
بذلك وحكى الطبري مثله وروي مثل موافقة ابن عباس عن ابرهيم النخعي في رواية الاعمش عنه وذهب
داود بن علي الاصفهاني الى مثله حاكياً ولم يجعل للاخوات عصبة مع البنات فبطل ادعاء الاجماع
مع ثبوت الخلاف متقدماً ومتأخراً والذي يدل على صحة مذهبنا وبطلان مذهب مخالفينا في
العصبة بعد اجماع الطائفة الذي قد بينا انه حجة قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون
مما قل منه او كثر نصيباً مفروضاً وهذا نص في موضع الخلاف لان الله تعالى صرح بان للرجال من الميراث
نصيباً وان للنساء ايضاً نصيباً ولم يخص موضعاً دون موضع فمن نص في بعض المواريث بالميراث
للرجال دون النساء مع المساواة في القربى والدرجة من احكام الجاهلية وقد نسخ الله تعالى بشريعة
نبينا صلى الله عليه وآله حكم الجاهلية كما قال سبحانه افحكم الجاهلية يبغون ومن احسن من الله حكماً
وليس لهم ان يقولوا انا نخص الآية التي ذكرتموها بالسنة وذلك ان السنة التي لا تقتضي العلم القاطع
لا نخص بها القرآن كما لا ننسخه بها وانما يجوز بالسنة ان نخص وننسخ اذا كانت تقتضي العلم اليقين
فلا خلاف في ان الاخبار المروية في توريث العصبة اخبار آحاد لا توجب علماً واكثر ما تقتضيه
الظن ان اخبار التعصيب معارضة باخبار كثيرة يرويها الشيعة من طرق مختلفة في ابطال ان
يكون الميراث بالعصبة وانه بالقربى والرحم واذا تعارضت الاخبار رجعنا الى ظاهر الكتاب
فاعتماد المخالفين في العصبة على حديث رواه ابن طاوس عن ابيه عن ابن عباس عن النبي
صلى الله عليه وآله انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله اقسم المال على اهل الفرائض على كتاب الله
فما تركت فلاولى ذكر قرب وهذا خبر لم يروه احد من اصحاب الحديث الا من طريق طاوس
ولا رواه ابن طاوس الا عن ابيه عن ابن عباس ولم يقل ابن عباس فيه سمعت ولا حدثنا و
طاوس يسنده تارة الى ابن عباس في رواية وهيب ومعمر وتارة اخرى يروونه عن الثوري عن
ابن عاصم عن ابيه مرسل غير مذكور فيه ابن عباس فيقول الثوري وعلي بن عاصم عن ابن طاوس
عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ثم هو مختلف اللفظ لانه يروى فما ابقت الفرائض فلاولى
ذكر وروي ايضاً فلاولى عصبة ذكر وفي رواية اخرى فلاولى رجل ذكر عصبة واختلاف لفظه والطرق
واحد يدل على ضعفه وقد خالف ابن عباس الذي اسند هذا الخبر اليه ما اجمع هذا الخبر عليه في

الاخت بالتعصيب اذا خلف الميت بنتا واختا على ما قدمنا حكايته وراوي هذا الخبر اذا
عناه كان فيه ما هو معلوم ثم اذا تجاوزنا عن ذلك مرانا لهم ان معنى العصبة المذكورة
في الخبر ما يذهبون اليه وليس في اللغة العربية لذلك شاهد ولا في العرف الشرعي فاما اللغة فان الخليل
بن احمد قال في كتاب العين ان العصبة مشتقة من الاعصاب وهي التي تفعل بين اطراف العظام
فلما كانت هذه المواصلة من المتفرقة من الاعضاء الثابت وكان اولاد البنات اولادا
للجد كما ان اولاد الابن ولد والجد جد للجميع كان البنات في جميع ولدهن الى الجد وضم الجميع واتصل
المنسوبة الى الجد كالبنين وكانوا جميعا كالاعصاب التي تجمع العظام وتقدم الجثة فوجب ان يسموا
جميعا عصبة وذكر ابو عمرو غلام ثعلب قال قال ثعلب قال ابن الاعرابي العصبة جميع الاهل
من الرجال والنساء فان قالوا هو المعروف المشهور في لغة العرب وان الكلالة ما عدا الوالدين
والولد من الاهل فاذا كانت اللغة على ما ذكرناه فهي شاهدة بضد ما ذهب اليه مخالفونا في
العصبة وليس ههنا عرف شرعي مستقر في هذه اللفظة لان الاختلاف واقع في معناه لان في
الناس من يذهب الى ان العصبة انما هي القرابة من جهة الاب وفيهم من يذهب فيها الى ان
المراد بها قرابة الميت من الرجال الذين اتصلت قرابتهم من جهة الرجال كالاخ والعم دون الاخت
والعمة ولا يجعل للرجال التي اتصلت قرابتهم من جهة النساء عصبة كاخوة الميت لامه وفيهم من جعل
العصبة ماخوذة من التعصب في الديانة والدعوة والنصرة ومع هذا الاختلاف لا اجماع مستقر في
معناها على انهم يخالفون لفظ هذا الحديث الذي يروونه لانهم يعطون الاخت مع البنت بالتعصيب
وليست برجل ولا ذكر كما تضمنه لفظ الحديث فان قالوا نخص هذا اللفظ اذا ورثنا الاخت مع
البنت قلنا فما الفرق بينكم اذ خصصتموه ببعض المواضع وبيننا اذا فعلنا في تخصيصه مثل فعلكم
فجعلناه مستعملا فيمن خلف اختين لام وابن اخ وبنت اخ لاب وام واخ واب فان للاختين من
الام فرضهن الثلث وما بقي فلاولى ذكر وهو الاخ من الاب فيسقط ابن الاخ وبنت الاخ لان الاخ اقرب
منهما وفي موضع اخر وهو ان يخلف الميت امراة وعما وعمة وخالا وخالة وابن اخ واختا فللمراة الربع
وما بقي فلاولى ذكر وهو الاخت وابن الاخ ويسقط الباقون ثم يقال لهم من اي وجه كانت الاخت مع
البنت عصبة فان قالوا من حيث عصبها اخوها قلنا فان جعلتم البنت عصبة عند عدم البنين وكان
ابوها هو الذي عصبها واذا كان الابن احق بالتعصيب من الاب فالاب احق بالتعصيب من الاخ فان
الابن احق بالتعصيب كثيرا من اخت الاخ وكذلك يلزمهم ان يجعلوا العمة عند عدم العم عصبة في توجه السهام

وعقله فان قالوا البنت لا تعقل عن ابيها قلنا والاخت ايضا لا تعقل عن اخيها فلا تجعلوها
عصبة مع البنات فان تعلقوا بما رووه عن النبي صلى الله عليه وآله بانه اعطى الاخت مع
البنت قلنا هذا حديث لم يصح ولو صح وبرئ من كل قدح لكان مخالفا لنص الكتاب على القول لان الله تعالى
قال واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله فنص على القربى وتداني الارحام سبب في
استحقاق الميراث والبنت اقرب رحما من الاخت وادنى رحم وخبرهم الذي يعولون عليه في
توريث الاخت مع البنت رواه الهذيل بن شرحبيل ان ابا موسى الاشعري سأل عن رجل
ترك بنتا وابنة ابن واختا من ابيه وامه فقال للابنة النصف وما بقي فللاخت وخبر رواه
الاسود بن يزيد قال قضى فينا معاذ بن جبل على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله اعطى البنت النصف
والاخت النصف ولم يورث العصبة شيئا فاما الخبر الاول فقد قدح اصحاب الحديث في رواته
وضعفوا رجاله وقيل ان هذيل بن شرحبيل مجهول ضعيف ولو زال هذا القدح لم يكن فيه حجة
لان ابا موسى ليس في قضائه بذلك حجة ولانه ما اسنده عن النبي صلى الله عليه وآله وذلك حكم
القول منه عن معاذ بن جبل وليس في قولهم انه كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله حجة لانه قد يكون
على عهده ما لا يعرفه ولو عرفه لانكره وقد امتنع من توريث الاخت مع البنت من هو اقوى
من معاذ وهو اولى بان يتبع وهو ابن عباس وفي حديث معاذ ايضا ما يقتضي بطلان قول من ذهب
الى ان الاخت تاخذ بالتعصيب مع البنت لانه قال ولم يورث العصبة شيئا لانها لو كانت عصبة في
هذا الموضع لم يقل ذلك بل كان يقول ويورث بانه العصبة شيئا وليس يجوز ان يستدل على ان
الاخت لا ترث مع البنت بقوله تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك فشرط
في توريث الاخت فقد الولد فيجب ان لا ترث مع البنت لانها ولد وذلك انه تعالى انما شرط
في هذا الفرض المخصوص للاخت فقد الولد وليس في ذلك ما يمنع من ان ترث مع فقد هذا الشرط بسبب آخر
فان تعليق الحكم بشرط لا يدل ارتفاعه مع فقد الشرط على ما بيناه في كتب اصول الفقه ويمكن ان يقال
ايضا مما يعتمد في هذه المسألة ان الاناث لا يورثون بالتعصيب الا ترى ان البنات وبنات الابن
لا يرثن بالتعصيب اذا انفردن ولو ورثت الاخت بالتعصيب اذا انفردت لكانت بنت الابن
اولى من الاخت لما فرض من فرض البنات واذا كنا قد دللنا على بطلان الميراث بالعصبة بطل
كل ما ينبني على القول من المسائل في الفرائض على هذا الاصل وهي كثيرة ولا حاجة الى تفصيلها وتعيين الكلام
في كل واحد منها لان ابطالنا للاصل الذي تبنى هذه المسائل عليه قد اغنى وكفى من هذه المسائل ان

الرجل بنتا وعما فعند المخالف ان للبنت النصف والباقي للعم بالعصبة وعندنا لا حظ للعم
والمال كله للبنت بالفرض والرد وكذلك لو كان مكان البنت بنتان ولو خلف الميت عموما وعمات
وابن عم وبنات عم فمخالفنا يورث الذكر من هولاء دون البنات التعصيب ونحن نورث
الذكور والاناث ومسايل التعصيب لا تحصى كثرة وحجتنا على صحة ما نذهب اليه في هذه المسايل كلها
ما بيناه في صحة من ابطال التعصيب والتوريث فان قيل اذا كنتم تستدلون على ان العمات يرثن
مع العمومة وبنات العم يرثن مع ابن العم وما اشبه ذلك من المسايل بقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك
الوالدان والاقربون الاية فحجة عليكم في موضع اخر لانا نقول لكم الا ورثتم العم او ابن العم مع البنت
بظاهر هذه الاية وكيف خصصتم النساء دون الرجال بالميراث في بعض المواضع وخالفتم ظاهر
الاية فالا ساغ لمخالفكم مثل ما فعلتموه قلنا لا خلاف في ان قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان
والاقربون الاية ان المراد مع الاستواء في القرابة والدرج الا ترى انه لا يرث ولد الولد ذكورا
كانوا او اناثا مع الولد لعدم التساوي في الدرجة والقرابة وان كانوا يدخلون في تحت التسمية بالرجال
والنساء واذا كانت القرابة والدرجة مراعاة بين العم وابنه فلم لا يساوي البنت في القربى
والدرجة وهو ابعد منها كثيرا وليس كذلك العمومة والعمات وبنات العم لان درجة هولاء واحدة وقرابتهم
متساوية والمخالف يورث الرجال منهم دون النساء فظاهر الاية حجة عليه فعلته المخالف لما ليس
كذلك قولنا في المسايل التي وقعت الاشارة اليها وهذا واضح فليتامل اعلم ان العول في اللغة هو
الزيادة والنقصان وهو يجري مجرى الاضداد وانما دخل هذا الاسم في الفرايض في الموضع الذي
ينقص فيه المال عن السهام المفروضة فيه فيدخل هاهنا النقصان ويمكن ان يكون دخول الزيادة لاجل
لان السهام اذا زادت على مبلغ المال فاذا اضيف الى المال كان نقصانا واذا اضيف الى السهام
كان زيادة والذي تذهب الشيعة الامامية اليه ان المال اذا ضاق عن سهام الورثة قدم ذوو السهام
المذكورة من الابوين والزوجين على البنات والاخوات وعلى الاخوات من الام او من الاب ويجعل
الفاضل عن سهامهم لهن وذهب ابن عباس رحمه الله الى مثل ذلك وقال به ايضا عطاء بن ابي رباح وحكى الفقهاء
من العامة هذا المذهب عن محمد بن علي بن الحسين الباقر صلوات الله عليه ومحمد بن الحنفية وهو مذهب داود
بن علي الاصفهاني وقال باقي الفقهاء ان المال اذا ضاق عن سهام الورثة قسم بينهم على قدر سهامهم كما يفعل ذلك
في الديون والوصايا اذا ضاقت التركة عنها والذي يدل على صحيح ما نذهب اليه اجماع الطايفة عليه فانهم
لا يختلفون فيه وقد بينا ان اجماعهم حجة وايضا فان المال اذا ضاق عن السهام كامراة ماتت عن ..

وابوين وزوج والمال يضيق عن الثلثين والسدسين والربع فنحن بين امور اما ان يدخل النقص على كل
واحد من هذه السهام او نرد على بعضها وقد اجمعت الامة على ان البنتين هنا منقوصتان بلا خلاف
فيجب ان نعطي الابوين السدسين والزوج الربع ونجعل ما تبقى للابنتين ونخصهما بالنقص لانهما منقوصتان
بالاجماع ومن عداهما ما لا وقع الاجماع على نقصه من سهامه ولا قام دليل على ذلك فظاهر الكتاب
ان سهامهم معلومة فيجب ان نوفيه اياه ونجعل النقص لاحقا لمن اجمعوا على نقصه ومما يدل على ذلك
انا اذا انقصنا جميع ذوي السهام واعطينا كل واحد بحسب ما يشاء ولم النقص فخصصنا ظواهر كثيرة و
صرفناها عن الحقيقة الى المجاز واذا انقصنا احدهم عدلنا فيمن يخص به المنقوص وحده عن ظاهره
وحقيقته واذا كان التخصيص والانصراف عن الحقيقة انما يفعل للضرورة فقليله اولى من كثيره
ولا يعتبر بما المخالفون من تسميتهم ما هو خمس في الحقيقة ربعا وهو اكثر من السدس بانه سدس ولا بالثمن عن
التسع وما اشبه ذلك لانهم سموا الشيء بغير اسمه الموضوع له وخرجوا عن موجب اللغة ولم يبق الا ان يقال
لنا كلامكم يقتضي نقصان بعض السهام المذكورة او سلم من ادخال النقص على الجميع فلم خصصتم ذلك
من البنات والاخوات بالنقصان دون ما عداهن وما الفرق بينكم وبين من جعل النقص داخلا على
غير من ذكرتم وسهام من خصصتموهم بالنقصان والجواب ان من اوجب نقص احد المسهمين دون جميعهم خص
بالنقصان من عيناه دون غيره والقول بان النقص داخل على البعض الذي هو من غير ما عيناه و خصصنا
بالنقصان فهو لا يخرج عن الاجماع فاما اعتماد من نفى العول من اصحابنا وغيرهم على ان الزوج والزوجة
كانت لكل واحد منهما فريضة فيحطا الى دونها وكذلك الابوان ينحطان الى فريضة اخرى والبنات والاخوات
لم يحطا من فريضة الى اخرى فدخول النقص على من يحطا اولى ممن خرج على حد النقص فليس بشيء لانما هو
دعوى محضة فاذا قيل لهم فاذا كان الامر على ما حكيتموه وجب ما ظننتموه ولو عكس عاكس ذلك عليكم فقال
دخول النقص على الزوجين والابوين اولى لشأن ضعف حظهما وامتناع دخول النقص على الضعيف اولى
من القوي لم يجدوا فرقا صحيحا وهم يروون هذا الترجيح عن ابن عباس رحمه الله فاذا صح عنه فلا حجة فيه لما
اخبرنا الله والمعتمد في نفي العول على ما قررناه وليس يشبه ما يقولونه في عول الديون على ما اذا كانت على الميت
ولم يف تركته بالوفاء بها فان الواجب قسمة المال على اصحاب الديون بحسب ديونهم من غير ادخال النقص
على بعضهم وذلك ان اصحاب الديون ليس فيهم من وجوب استيفاء اموالهم من تركة الميت وليس لاحد مزية
على الآخر في ذلك فان اتسع المال لحقوقهم ليستوفوها فان ضاق تساهموا وليس كذلك مسائل العول لانا
قد بينا ان بعض الورثة اولى بالنقص من بعض وانهم غير مستوين كاستواء اصحاب الديون فافترق الامران ومما

يمكن ان يفرق بين العول والدين اذا ضاقت التركة عن العول فالدين ربما استغرقت اموال الميت
للاستيفاء بها منها وليس كذلك العول لان الحقوق متعلقة باجزاء مسماة ولا يجوز ان يستوفى من
مال واحد مع كثرة ولا قلة فكيف تشبه الديون بالعول وفي اصحابنا من ذهب الى ان البنت انما جعلها
النصف مع الابوين وجعل للبنتين الثلثان ايضا معهما فاذا انفردت البنت الواحدة او الابنتان
عن الابوين بخبر هذا الفرض وهذا انما ارتكبوه فرارا من العول حتى لا يجتمع في امراة ماتت وخلفت
ابنتين وابوين وزوجا الثلثان والسدسان والربع وقد بينا في مسئلة المباهلة مفردة وكلمنا
على شيء اعطاه فيها الفضل بن شاذان في المواريث بطلان هذه الشبهة وان الله تعالى جعل للبنت
الواحدة النصف بالاطلاق على كل حال وللبنتين الثلثين على كل حال وان قوله تعالى ولابويه لكل
واحد منهما السدس كلام مبتدأ لا تعلق له بما تقدم وعلى انه كيف يجوز ان يريد ان للواحدة النصف
وللبنتين الثلثان مع الابوين وهو تعالى يقول ولابويه لكل واحد منهما السدس ان كان له ولد وانما شرعنا
ذلك واستوفيناه على انهم لا يتمكنون من مثل هذا في امراة خلفت زوجا واختين من ام واختا
من اب وام لان هذه المسئلة فيها نصف وهو حق الاخت من الاب والام فلا بد من مذهب المخالف
في العول ونقصان الجميع وافراد الاخت من الاب بالنقصان وليس لهم ان يقولوا انما جعل للاخت
النصف اذا انفردت وذلك لان الله تعالى شرط في استحقاقها هذا النصف فقد الولد وانما
يقتضي ان يستحق ذلك مع فقد الولد على كل حال وانا نقول ان الاية ههنا للاخت بدليل انا
العدول عن الظاهر فيجب ان يقولوا بمثل ذلك في ميراث البنت والبنتين مع الابوين وقد قلنا
وانما ندخل النقص على البنات مع دخولهن تحت الظاهر بدليل اقتضى ذلك فاما قول بعض اصحابنا
محتجا على صحة ما ذهبنا اليه من ادخال النقص على البنات فانه لو كان مكان البنت والبنتين ابن او
بنون لما كان الا ما بقي والبنت ليست احسن حالا من الابن فيجب ان يكون لها ما بقي فليس بمعتمد لان
الابن ليس من ذوي السهام المنصوص عليها في موضع من المواضع وليس كذلك البنت والبنتان فاما
دعوى المخالف ان امير المؤمنين صلوات الله عليه كان يذهب الى العول بالفرائض وانهم يروون عنه
ذلك وانه عليه السلام سئل وهو على المنبر عن ابنتين وابوين وزوجة فقال عليه السلام صار ثمنها
تسعا فباطلة لانا نروي عنه صلوات الله عليه خلاف العول وما يظنه الجمهور الظاهر من عترته كزين العابدين
والباقر والصادق صلوات الله عليهم وهؤلاء عليهم السلام اعرف بمذهب ابيهم صلوات الله عليهم مما نقلوه وابن
عباس ما نقل ابطال العول في الفرائض عنه عليه السلام ومعولهم في الرواية عنه عليه السلام انه كان يقول بالعول عن الشعبي

والحسن بن عمارة والنخعي واما الشعبي فانه ولد سنة ست وثلاثين والنخعي ولد سنة سبع وثلاثين وقتل امير المؤمنين
عليه السلم سنة اربعين فكيف تصح روايتهما عنه والحسن بن عمارة مضعف عند اصحاب الحديث ولما ولي
المظالم قال سليمان بن مهران الاعمش ظالم ولي المظالم ولو سلم كل من ذكرناه من القدح والجرح ولم يكونوا
بازاء من ذكرنا من السادة القادة الذين رووا عنه عليه السلم ابطال العول واما الخبر المتضمن ان ثمنها صار تسعا
واما ما رواه سفين عن رجل لم يسمه والمجهول لا حكم له ما رواه عنه عليه السلم اهله او لا وقد اثبت وفي اصحابنا
من يأول هذا الخبر اذا صح عن المراد به ان ثمنها تسعا عندكم اذا اراد الاستفهام واسقط في مواضع كثيرة
ووجدت بعض ما يشار اليه في علم الفرائض يلزم من نفى العول فنقول في زوج وام واخوين من ام قال
للزوج النصف وللام الثلث وللاخوين الثلث عالت الفريضة فيقال له لا ينبغي ان يتكلم من لا يحرر
مذهبه وللزوج عندنا في هذه الفريضة النصف وللام الباقي ولا حظ للاخوين من الام فان الاخوة
عندنا لا يرثون مع الام في موضع من المواضع وقال ايضا تقدمت الاشارة اليه يقال لمن نفى العول
ما تقول في زوج واخت لاب وام واخت لاب فان قالوا للزوج النصف وللاخت للاب والام
النصف وتسقط الاخت للاب قيل ولو صارت الاخت للاب والام مقدمة على الاخت للاب
وهما يرثان مرة بالفرائض ومرة بالتعصيب فيقال له انما جعلنا للزوج النصف وللاخت للاب والام
النصف الآخر لان الاخت للاب والام اذا اجتمعت مع الاخت للاب سقطت الاخت للاب
وورثت جميع المال الاخت للاب والام والاخت للاب والام مقدمة على الاخت للاب كما ان
الاخ للاب والام مقدم على الاخ للاب ثم يقال له هذا الذي اشرنا اليه يقول لمن نفى العول ولم يقل
بالقياس اذا لم يكن عندكم ما فرض لذوي السهام عاما في كل المسائل فمن اين قلتم زوج واختين للاب
وام للزوج النصف وللاختين النصف فان قالوا قلنا بالاجماع في نقص الزوج ثم قال الاجماع
في ذلك والجواب غير ما حكاه عنا لانا نقول في هذه المسألة ان الاختين منقوصتان مما فرض
لهما من السهام بلا خلاف فيجب ان ينقصا والزوج غير مجمع على وجوب نقصه فيجب ان يكون سهامه
موفرة وان شئت ان تقول لم يمكن العمل بعموم الظواهر في هذه المسألة لانه محال ان يكون المال الواحد
نصف وثلثان فنحن بين امرين بين ان ننقص الزوج والاختين كما فعل اصحاب العول وبين ان ننقص
اما الزوج او الاختين فلو نقصنا الزوج والاختين معا لكنا قد عدلنا عن الظواهر في سهام الزوج والظاهر
في سهام الاختين واذا نقصنا الاختين دون الزوج فانما عدلنا عن ظاهر واحد اولى من العدول
عن ظاهرين وليس لاحد ان يقول فاعدلوا عن ظاهر الزوج وبقوا ظاهر الاختين لان كل من اوجب العدول

في الرد

عن هذه المسألة عن بعض الظواهر دون بعض اوجب فيمن عمّاه واذا كنا قد بينا فساد القول
بالعول فقد ابطلنا بذلك كل ما يبنى عليه من المسائل وهي كثيرة فلا حاجة بنا الى تعيين جميعها
تفصيلا مع ... في ابطال الاصل الذي يرجع اليه ... بوجوب الرد عندنا ان الفاضل
فرض ذوي السهام من الورثة على اصحاب السهام بقدر سهامهم ولا رد على زوج ولا زوجة فمن
خلف بنتا وابا فللابنة في التسمية النصف وللاب في التسمية السدس وما يبقى بعد ذلك وهو
ثلث المال يرد عليهما بقدر انصبائهما فللبنت ثلاثة ارباعه وللاب ربعه فيصير المال مقسوما على
اربعة اسهم من اربعة فللاب سهم من اربعة وقال اهل العراق ان الفاضل من السهام اذا لم يكن
هناك عصبة رد على اصحاب السهام بقدر سهامهم الا على الزوجين وروى مخالفونا ذلك عن امير
المؤمنين عليه السلام وابن عباس وابن مسعود وبه قال الثوري والشعبي والنخعي ولم يرد ابن مسعود ايضا
على ولد الام ولا على الجد مع ذوي رحم اسهم ولا بنات الابن مع البنت ولا على اخت لاب مع
اخت لاب وام وذهب زيد بن ثابت الى ان الفاضل من السهام لبيت المال وبه قال الشافعي
ومالك وداود وكثير من اهل الحجاز ومن تأمل هذا الموضع علم ان الامامية منفردة به عمن وافقها في
الرد من اهل العراق وغيرهم لان اولئك ردوا على العصبة والامامية لا ترى ذلك وترد على كل وارث اذا
ما تأملت عرفت موضع انفراد الامامية والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه في هذه المسألة اجماع الطائفة
وقد بينا انه حجة ويمكن ان يستدل على ذلك بقوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله
فدل على ما هو اولى بالارحام واقرب اليه اولى بالميراث وقد علمنا ان قرابة الميت وذوي رحمه اولى
بميراثه من المسلمين وبيت المال واصحاب السهام الذين غير الزوج والزوجة اقرب الى الميت من عصبته فوجب
ان يكون فاضل السهام اليهم مصروفا فان قيل لم يقع التصريح في الآية بان اولوا الارحام بعضهم اولى
ببعض في الميراث قلنا اللفظ يحتمل الميراث وغيره فيحمل بحكم العموم على جميع ما يحتمله ومن ادعى التخصيص
فعليه الدليل ومما يمكن ان يعارض به الخصوم من رواياتهم ان النبي ... ولو ... في كتبهم ما رووه عن النبي
صلى الله عليه وآله من قوله المرأة تحوز ميراث ثلاثة عتيقها ولقيطها وولدها فاخبر انها تحوز ميراث ابنها
ولا تحوز جميعه الا بالرد عليها دون التسمية ومما يمكن ان يعارضوا به ايضا ما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله
انه جعل ميراث ولد الملاعنة لامه ولمن بعدها وهذا يقتضي ان يكون جميع ميراثه لها وما يكون لها الجميع الا بالتسمية
والرد ومما يمكن ان يعارضوا به ما يروونه عن سعد انه قال للنبي صلى الله عليه وآله ان لي مالا كثيرا ولا يرثني الا ابنتي
افاوصي بمالي كله قال لا قال فبالنصف قال لا قال فبالثلث قال الثلث كثير ووجه الدلالة من الخبر انه ...

وليس يرثني الا ابنتي

ليس يرثني الا ابنتي ولم ينكر عليه النبي صلى الله عليه وآله وروي هذا الخبر بلفظ آخر انه قال فاوصي بثلثي
مالي والثلث لابنتي قال لا قال فاوصي بالنصف مالي والنصف لابنتي قال لا قال فاوصي بثلث مالي
والثلثان لابنتي قال الثلث كثير فدل ذلك على ان البنت قد ترث الثلثين واحتج المخالف بقوله تعالى
ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها ان لم يكن لها ولد فجعل للاخت النصف اذا لم يكن
اخ ولا ولد ولم يزدها عليه فدل على انها لا تستحق اكثر من النصف بحال من الاحوال والجواب عنه
ان النصف انما وجب لها بالتسمية ولانها اخت والزيادة انما تأخذها لمعنى آخر وهو الرد بالرحم وليس يمتنع
ان ينضاف سبب الى آخر ومثال ذلك امرأة ماتت والزوج ابن عم لها ولا وارث معه فانه يرث
بالزوجية النصف الآخر عندنا لاجل القرابة وعند مخالفينا لاجل العصبة ولم يجب اذا كان ابن عم
قد سمى له النصف مع فقد الولد الا يزاد عليه بسبب آخر ومثل هذا الجواب يحجهم اذا قالوا ان الله تعالى
قد جعل للبنت الواحدة النصف فلا يجوز ان يزاد ذلك لانا قد بينا ان النصف تستحقه بالتسمية والباقي
تستحقه بسبب آخر وهو الرد فاختلف السببان واعلم ان المسائل التي تتفرع على هذا الاصل
كثيرة لا معنى للتطويل بذكرها واذا كنا قد بينا صحة اصولنا في الرد وما يبتنى عليه فكل مسألة تتفرع من هذه الاصول
مردودة اليها ومبنية عليها ولا حاجة الى تكلف اعيان المسائل كلها كما لم نفعل ذلك في باب العصبات وباب
العول وهي زوج وام واخوات من ام واخوة لاب وام فعند الامامية ان للزوج النصف وللام ما بقي
المال بالتسمية والرد وليس للاخوة والاخوات حظ في هذا الميراث وذهب ابو حنيفة واصحابه الى ان
للزوج النصف وللام السدس وللاخوة من الام الثلث واسقط الاخوة من الاب والام وهو مذهب
ابي بن كعب وابي موسى الاشعري واحدى الروايتين عن ابن مسعود وزيد والفضل مذهب داود بن علي
وقال مالك والشافعي الثلث من الجميع للاخوة وقال مالك والشافعي الثلث من الجميع للاخوة
والاخوات بالتسمية ذكورهم واناثهم فيه سواء وروي هذا القول عن عمر وعثمان وبه قال سعيد بن بالتسوية
المسيب والزهري والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة عليه وايضا فان الام في حيازة الميراث
تجري مجرى الاب ولا ترث الاخوة والاخوات مع واحد منهما فاذا اخذت الام السدس بالتسمية
فان الباقي يكون ردا لانها اقرب رحما من الاخوة والاخوات واذا كنا نرد على الاقرب فهي اقرب من
كل الاخوة فان قيل لنا لو سقطت من هذه الفريضة الام وبقي زوج واخوان من ام واخوة من اب وام
كيف قولكم فيها قلنا للزوج النصف وللاخوين من الام الثلث وللاخوة من الاب والام لا تسمية لهم فيها
يأخذون ما بقي فان قيل كيف ينقص حق الاخوة من الاب والام عن حظ الاخوة من الاب والام

عن حظ الاخوة من الاب والام عن حظ الاخوة للام وقد ساووهم في القرابة من جهة الام ونزلوا
منزلتهم وزادوهم عليهم بالقرابة من جهة الاب ان لم يزدهم تأكيدا لم ينقصهم قلنا القياس في الشرع
مطرح والاعتبار بالنصوص وقد بينا ان الامر على ما ذكرناه ثم الاعتبار فيما ذكروه ينقض ان ما ذكروه
بامرأة خلفت زوجا واما واخا لام وعشرين اخوة لاب وام لانهم يذهبون الى ان للزوج النصف
وللام السدس وللاخ من الام السدس كاملا والسدس الباقي بين الاخوة للاب والام وحظ كل واحد منهم
اقل كثيرا من حظ الاخ للام مع تساويهم في قرابة الام فعلم انه لا اعتبار بما ذكروه مسئلة ومما ظن
انفراد الامامية به ولهم فيه موافق متقدم ان الميت اذا خلف ابوين وزوجا او زوجة ابتدأ
باخراج حق الزوج او الزوجة وما يبقى بعد ذلك فللام منه الثلث من الاصل لا ينقص منه وما يبقى
بعد حق الزوج او الزوجة وحق الام فهو للاب لو خلفت زوجة وابا واما فللزوجة الربع وللام الثلث وللاب
ما بقي وهو خمسة اسهم من اثني عشر سهما ولو خلف الميت زوجا وابوين فللزوج النصف ثلاثة اسهم
من ستة وللام الثلث وهو سهمان وللاب سهم واحد وقد روي ان عبد الله بن عباس رضي الله عنه كان
يقول هذا القول بعينه وشريح وانهما لم يرجعا عنه وروي عن ابن سيرين مثل قول ابن عباس في امرأة
وابوين فاعطى الام في زوج وابوين ثلث ما بقي وقال باقي الفقهاء المتقدمون والمتأخرون بخلاف
ذلك وقالوا ان للام ثلث ما بقي وما بقي فللاب والدليل على صحة ما ذهبنا اليه في هذه المسئلة الاجماع
المتردد وايضا فان الله تعالى قال فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث فاوجب لها صريحا الثلث من
اصل المال لان اطلاق قوله ثلث ونصف وسدس يقتضي ان يكون من اصل المال دون بعض المال
الا ترى انه لما جعل للزوج النصف مع فقد الولد والربع مع وجوده وللزوجة الربع مع فقده والثمن
مع وجوده وكذلك كل من سمى لها سهما كالبنت الواحدة والبنتين ولم يفهم احد من العلماء ان ذلك المسمى
الا من اصل المال دون بعضه وكيف يجوز ان يفهم من قوله فلامه الثلث انه ثلث ما بقي وذلك خلاف
جميع ظواهر القرآن وايضا فان الله تعالى جعل للام مع فقد الولد سهما مسمى وهو الثلث ولم يعين للاب
سهما مسمى في هذا الموضع بل كان له ما بقي فالذي يقتضيه هذه المسئلة الثاني بالاتفاق لانه هو
السهم الذي لا بد ان يستحقه الاب اذا دخل الزوج والزوجة على الابوين كانا داخلين على من فرض له سهم مسمى
وهو الام وعلى من ليس له سهم مسمى وهو الاب فيجب ان لا ينقص صاحب السهم المسمى وهو الام عن
سهم ويكون النقصان داخلا على من له ما بقي لا سهم وهو الاب كما له الزيادة الا ترى ان
الزوج والزوجة لا ينقصان للقسمة سهامهما لانه لاحقهما التسمية سهمهما جاز ذلك في الزوج والز

ولان الام انما تنقص بالولد والاخوة ولم يوجدوا في هذه المسئلة فان قيل قوله تعالى فان لم يكن
له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث انما المراد اذا لم يرثه غير ابويه ولا خلاف ان الميت اذا ورثه
ابواه من غير وارث ورث سواهما فان للام الثلث فكان الظاهر بخلاف ذلك لان قوله تعالى
فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث ايجاب للام الثلث مع فقد الولد على كل حال لم
يذكر انه لا وارث له غيرهما كما لم يذكر ان له وارثا غيرهما واذا لم يذكر ذلك حملناه على اطلاقه في
فقد الوارث ووجوده ووجدت لبعض من ينصر هذه المسئلة فاحتج في القياس في الفرائض مستدل
على ان للام الثلث كاملا لانك ما ليس يقول تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فان كان له اخوة
فلامه السدس قال هذا المحتج فدل على انها ترث مع فقد الاخوة السدس وفي ذلك بطلان قول
قول من جعل لها الباقي بعد فرض الزوج وهو سدس المال لما يقتضي من التسوية بين حالها فجعل لها مع
الاخوة السدس ومع فقد الاخوة الثلث كما فرق بين حال الزوجين فجعل لهما مع فقد الولد
مثل ما لهما مع الولد فلما لم يجز ان يعطيا مع فقد الولد ما فرض لهما مع فقد الولد على انه لا يكون للام
مع غير الولد والاخوة ما جعل لها مع الاخوة والولد اذ كان الله تعالى قد فرق بين حالهم جميعا في
التسمية منهما هي لغو للظاهر وهذا الاقرب فان قال قائل لما كان الابوان يرثان بمعنى واحد
وهو الولادة وكانا في درجة واحدة شابها الابن والبنت الذين يرثان بالولادة فوجب ان لا
تفضل الانثى فيهم الذكر اذا كانا في درجة قلنا هذا قياس وان كان غير صحيح والقياس
لا يثبت عندنا الاحكام الشرعية ثم لزم ان يورث الابوان مع الولد للذكر مثل حظ الانثيين و
لا تساوي بينهما لاستوائهما في الدرجة والولادة ويلزم مثله ايضا في الاخوة والاخوات من الام
والجد اذا استووا في الدرجة واحتج ابن علية في هذه المسئلة ونقض ذلك ابو بكر احمد بن علي
الرازي الحنفي بان للاب وللام اذا لم يكن معهما غيرهما فللام الثلث وللاب الثلثان فاذا اعطيتم من يستحق
بعض المال ان يرجعا الى ما كان لهما في الاصل كما لو كان بينهما مال لاحدهما ثلثه وللاخر ثلثاه
فاستحق مستحق نصف هذا المال فالواجب ان يقسم ما بقي من المال ما كان لهما في الاصل لصاحب الثلث
ثلث ما بقي ولصاحب الثلثين ثلثا ما بقي وقوى ابو بكر الرازي هذا الاحتجاج بان قال ان الله تعالى جعل عند
انفراد الابوين بالميراث للام الثلث وللاب الثلثان كما جعل مثل ذلك للابن والبنت في قوله
تعالى للذكر مثل حظ الانثيين وللاخ والاخت في قوله تعالى وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل
حظ الانثيين ولما كان للزوج وللزوجة ما بقي لهما واخذ نصيبهما كان الباقي بين الابن والابنة

على ما كان عليه قبل دخولها وكذلك بين الأخ والأخت وهذا يقتضي في مسألة الأبوين أن يكون
أن يكون أحد الزوج والزوجة نصيبهما يجب أن يكون ما كان للأبوين ثابتاً مستحقاً قبل دخول الزوج
وهذا احتجاج وكيد يبين فساد لأن الله تعالى فرض للأم الثلث عند انفرادها بالأبوين بالميراث ولم يسم
للأب شيئاً فأعطيناه ما بقي فكان الثلثان اتفاقاً لا أنه السهم المعين وإذا كان فرض الأم الثلث في كل
موضع وقد بينا أن الظاهر يقتضي أنه الثلث من أصل المال وجب أن يعطيها الثلث كاملاً من أصل المال
مع الداخل وبعد الداخل ويكون للأب ما بقي كما بيناه كان وأشبه ذلك الشريكين فإن الشريكين لما كان
لكل واحد منهما النصف فإذا استحق من المال شيئاً أعطينا كل واحد من الشريكين النصف بعد الخارج المستحق
في السهام وقد بينا أن سهم الأم مذكور في القرآن وسهم الأب غير معين وإنما له ما بقي بعد فرض الأم
ولا يشبه ذلك ما ذكره الرازي في الابن والبنت والأخ والأخت لأن الله تعالى قد صرح في نصيب من
ذكرنا بأن للذكر مثل حظ الأنثيين فيمتنع أن يكون القسمة في ذلك مع الانفراد والاجتماع ولم يصرح
في الأبوين بأن للأب مع الانفراد الثلثين فافترق الأمران ولا وجه للجمع بينهما مسألة ومما انفردت
الإمامية أنه لا يرث مع الوالدين ولا مع أحدهما أحد سوى الولد والزوج والزوجة وذهب فقهاء
العامة إلى ذلك وورثوا الإخوة والأخوات مع الأم في بعض الوجوه دليلنا على صحة ما ذهبنا
إليه بعد إجماع الطائفة الذي تكرر قوله تعالى وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله وقد علمنا
أن الوالدين أقرب إلى الميت من إخوته لأنهم يتقربون إليه بهما والوالدان يتقربان بأنفسهما والقرب فإنا
أنه تعالى جعل للوالدين حقاً عالياً ثم أسقطهما معه في بعض الأحوال ما تعرف من الأب والأم في ذلك
وكما أن الإخوة لا يرثون شيئاً مع الأب كذلك يجب أن لا يرثوا مع الأم مسألة ومما انفردت به الإمامية
أنهم ذهبوا فيمن يموت ويخلف والديه وبنتاً أن للبنت النصف وللأبوين السدسان وما يبقى يرد عليهم
على حساب سهامهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا إلى أن للبنت النصف وللأم السدس وللأب
ما بقي وهو الثلث دليلنا على صحة قولنا الإجماع المتردد ولأن الأبوين إنما استحقا بظاهر الكتاب وللبنت النصف
بظاهره أنهم فيما بقي السدس فيجب أن يكون مردوداً على الجماعة لقوله تعالى وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض
فكيف يجوز هذا الباقي للأب إنما له السدس مع الولد فإذا قالوا الخبر المتضمن لذكر العصبة فقد تقدم
الكلام في ذلك بما فيه كفاية ولأن خبرهم إذا صح يقتضي أن ما بقي من الفرائض مسائل قد صرفوه في بعض
جميع المال مسألة ومما انفردت به الإمامية أنهم يذهبون فيمن ترك ابنتين وأحد أبويه وابن ابن أن للبنتين
الثلثين ولأحد الأبوين السدس وما يبقى يرد على البنتين وأحد الأبوين وليس لابن الابن شيء وخالف باقي

الفقهاء في ذلك وذهبوا الى ان السدس الباقي من هذه الفريضة لابن الابن والذي يدل على صحة

ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطائفة المتردد ان احد الابوين اقرب الى الميت من ابن ابنه والقول باعادة

الميراث فكيف يجوز ان يرث البعيد مع القريب لان مخالفينا يقولون في ذلك على الخبر الذي

يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله الحقوا الفرائض باهلها فما ابقت فلأولى ذكر عصبة وقد تقدم من الكلام

في ابطال هذا الخبر ما فيه كفاية ثم لو كان صحيحا لكان الاب بان يكون هو الاولى بالميراث من ابن

الابن فلو راعينا التعصيب الذي يراعونه لكان الاب احق من ابن الابن مسألة ومما انفردت

به الامامية القول بانه لا يحجب الام عن الثلث الى السدس الاخوة من الام خاصة وانما يحجبها عنه الاخوة

من الاب والام او من الاب وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى ان الاخوة من الام يحجبون

كما تحجب الاخوة من الاب والام والدليل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع الذي قد تكرر واذا احتج علينا

بظاهر قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس فان الاسم يتناول الاخوة من الام خاصة كما يتناول

الاخوة من الاب والام قلنا هذا العموم يرجع عن ظاهره بالاجماع فلا خلاف بين الطائفة في هذا

وقول من يقول من اصحابنا كيف يجوز ان يحجبها الاخوة من الام وهم في كفالتها ومؤنتها ليس بعلة في

سقوط الحجب وانما تبعوا في ذلك لفظ الرواية وانهم يروون عن ائمتهم عليهم السلام انهم لا يحجبونها

لانهم في نفقتها ومؤنتها مسألة ومما انفردت به الامامية القول بانه لا يرث مع الولد ذكرا او انثى

احد الا الوالدان والزوج والزوجة وخالف باقي الفقهاء في ذلك وجعلوا الاخوة والاخوات والعمومة

واولادهم عصبة مع البنات والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه بعد اجماع المتردد انه لو جاز ان يرث احد

ممن ذكرناه مع البنات لجاز ان يرث مع البنين لان اسم الولد يتناول الجميع وان فرقوا بين البنت وبين

الابن وما يعولون عليه من خبر العصبة فقد تقدم الكلام عليه وبيان ما فيه مسألة ومما انفردت به الامامية

ان الولد الذكر الاكبر يفضل دون سائر الورثة بسيف ابيه وخاتمه ومصحفه وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والذي

يقوى في نفسي ان التفضيل للاكبر من الذكور بما ذكرناه هو ان يخص بتسليمه اليه وتحصيله في يده دون باقي

الورثة وان احتسب بقيمته عليه وهذا على كل حال انفراد من الفقهاء لانهم لا يوجبون ذلك ولا يستحبونه

وان كانت القيمة محسوبة عليه انما قوينا ما بيناه وان لم يصرح به اصحابنا لان الله تعالى يقول يوصيكم الله في

اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وهذا الظاهر يقتضي مشاركة الانثى للذكر في جميع ما يخلفه الميت من سيف

ومصحف وغيرهما وكذلك آيات ميراث الابوين والزوجين يقتضي ان لهم السهام المذكورة من جميع تركة

الميت فاذا خصصنا الذكر الاكبر بشيء من ذلك من غير احتساب بقيمته عليه تركنا هذه الظواهر واصحابنا

لم يجمعوا على ان الذكر الاكبر يفضل بهذه الاشياء من غير احتساب القيمة وانما عولوا على اخبار رووها معتمدة

تخصيص الاكبر بما ذكرناه من غير تصريح باحتساب عليه او بقيمته واذا خصصناه بذلك اما عاملنا به الاخبار
واحتسبنا بالقيمة عليه فقد سلمت ظواهر الكتاب مع التحمل لما اجمعت عليه الطائفة من التخصيص لهذه
الاشيا فذلك اولى وجه تخصيصه بذلك مع الاحتساب بقيمته عليه انه القايم مقام ابيه والساد مسده
فهو احق بهذه الامور من النسوان والاصاغر للرتبة والجاه مسئلة ومما انفردت به الامامية ان ولد الصلب
يحجب من كل احد حاجبه ولا فرق في ذلك بين كونه ذكرا او انثى وخالف باقي الفقهاء في ذلك
وذهبوا الى ان لولد الولد نصيبا مع بنات الصلب والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه اجماع
الطائفة ان الذكر من ولد الصلب انما يحجب من هو اسفل منه لانه ولد صلب لقرابة العرف
وهذا ثابت في الذكر والانثى ولو جاز ان يرث ولد الولد مع ولد الصلب اذا كان انثى لجاز مثل ذلك
في الذكر مسئلة ومما انفردت به الامامية ان الزوج يرث المال كله اذا لم يكن وارث سواه فالنصف
بالتسمية والنصف الاخر بالرد وهو احق بذلك من بيت المال وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا
كلهم على ان النصف له والنصف الاخر لبيت المال والحجة لنا في ذلك اجماع الطائفة عليه فان قيل
كيف يرد على من لا قرابة له ولا نسب وانما يرث بسبب وانما يرد على ذوي الارحام ولو جاز ان يرد على
الزوج لجاز ان يرد على الزوجة حتى ترث جميع المال اذا لم يكن وارث سواها قلنا الشرع ليس يؤخذ قياسا
وانما يتبع فيه الادلة الشرعية وليس يمتنع ان يرد على من لم يكن ذا رحم وقرابة واذا قام الدليل على ذلك
واما الزوجة فقد وردت رواية شاذة بانها ترث المال كله اذا انفردت كالزوج ولكن لا يعول على هذه
الرواية ولا تعمل الطائفة بها وليس يمتنع ان للزوج مزية في هذا الحكم على الزوجة كما كانت له مزية عليها في
تضاعف حقه على حقها مسئلة ومما انفردت به الامامية ان الزوجة لا ترث من رباع المتوفى شيئا
بل تعطى بقيمة حقها من البناء والالات دون قيمة العراص وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم تفرق
بين الرباع وغيرها من تعلق حق الزوجات والذي يقوى في نفسي ان هذه المسئلة تجري مجرى المسئلة المتقدمة
في تخصيص الاكبر من الذكور بالسيف والمصحف وان الرباع وان لم يسلم للزوجات فقيمتها محسوبة والطريقة
نصرة ما قويناه هي الطريقة في نصرة المسئلة الاولى وقد تقدم بيان ذلك ويمكن ان يكون الوجه في
صد الزوجة عن الرباع انها ربما تزوجت فاسكنت هذه الرباع من كان ينافس المتوفى او يغيظه او يحسده
فيثقل ذلك على اهله وعشيرته فعدل بها عن ذلك لاجل الوجوه مسئلة ومما انفردت به الامامية انه لا يرث
مع الاخت للاب والام احد من الاخوة والاخوات للاب خاصة كما لا يرثون مع الاخ للاب والام وخالف
باقي الفقهاء في ذلك وورثوا الاخت من الاب مع الاخت من الاب والام دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه

اجماع الطائفة والنص ما منع من ميراث ولد الاخت خاصة مع الذكور من ولد الاب والام
منع من ميراثه مع الاناث ان اسم الولد شامل لهم وتاكد القرابة ثابتة للجميع ولا وجه لتفرقة بينهم

ومما انفردت به الامامية القول بان بني الاخوة يقومون عند فقد آبائهم مقامهم عند مقاسمة
الجد ومشاركته وخالف باقي الفقهاء في ذلك وحجتنا على ذلك اجماع الطائفة ولا اعتراض
علينا بان الجد اقرب الى الميت من ابن اخيه لانا نراعي في الميراث القرب ولان ابن الاخ هو قد ورث
من سهم ابيه في النصيب وليس كذلك الجد هو اقوى سببا منه والمعول فيه على اجماع الطائفة
على الاحكام الشرعية نعرفها اكثر من المصلحة المدنية على سبيل الجملة من غير معرفة بتفصيل

مسألة ومما انفردت به الامامية ان من لاعن زوجته وفرق الحاكم بينهما ثم عاد بعد ذلك واقر
بالولد واكذب نفسه لا يورث من الولد بل يورث الولد منه ولا يورث من الزوج وباقي الفقهاء
يخالفون في ذلك وقد بينا الكلام في هذه المسألة في باب اللعان من هذا الكتاب فلا معنى لاعادة

مسألة ومما انفردت به الامامية عن اقوال باقي الفقهاء في هذه الازمان المتقدمة وان كان لها
موافق متقدم في الزمان القول بان المسلم يرث الكافر وان لم يرث الكافر المسلم وقد روى الفقهاء
كلهم موافقة الامامية على هذا المذهب عن زين العابدين علي بن الحسين عليهما السلم ومحمد بن الحنفية
رضي الله عنه وعن مسروق وعبد الله بن معقل المزني وسعيد بن المسيب ويحيى بن نعيم ومعاذ بن جبل
ومعوية بن ابي سفيان وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى ان كل واحد من المسلم والكافر لا يرث صاحبه
دليلنا بعد اجماع الطائفة المتردد جميع ظواهر آيات المواريث لان قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
للذكر مثل حظ الانثيين يعم الكافر وكذلك آية ميراث الازواج والزوجات والكلالة وظواهر هذه
الآيات كلها يقتضي ان الكافر كالمسلم في الميراث فلما اجمعت الامة على ان الكافر لا يرث المسلم
اخرجناه بهذا الدليل الموجب للعلم وبقي ميراث المسلم للكافر تحت الظاهر كميراث المسلم للمسلم ولا يجوز
ان نرجع عن الظاهر باخبار الآحاد التي يروونها لانها توجب الظن ولا نخص بها ولا نرجع عما يوجب العلم
من ظواهر الكتاب لان اكثرها مطعون على رواته ومقدوح فيهم ولانها معارضة باخبار كثيرة يرويها الخصم
مخالفونا ويوجد في كتبهم وان اكثرها دليل يوافق مذهبنا وتفصيل هذه الجملة ان مخالفينا في هذه
المسألة يعولون على خبر يرويه الزهري عن علي بن الحسين عليه السلم عن عمرو بن عثمان بن عفان عن اسامة
بن زيد ان النبي صلى الله عليه وآله قال لا يرث المسلم الكافر وعن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال
قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا يتوارث اهل ملتين وعن عامر الشعبي عن النبي صلى الله عليه وآله نحوه وعن

الزهري عن سعيد بن المسيب قال مضت السنة ان لا يرث المسلم الكافر ولم يورث عمر بن الخطاب
الاشعث بن قيس من عمته اليهودية وقال الزهري عن سعيد بن المسيب قال مضت السنة ان لا
يرث المسلم الكافر ولم يورث عمر بن الخطاب الاشعث كان المسلم لا يرث الكافر في عهد رسول الله
صلى الله عليه وآله ولا في عهد ابي بكر وعمر وعثمان فلما تولى معوية ورث المسلم من الكافر واخذ بذلك
الخلفاء حتى قام عمر بن عبد العزيز فراجع السنة الاولى وكل هذه الاخبار اذا سلمت من القدح
والجرح انما توجب الظن دون العلم اليقين ولا يجوز ان يرجع بها ولا بشيء منها عما يوجب العلم من
ظواهر كتاب الله تعالى واما خبر اسامة فمقدوح فيه لان اسامة انفرد به عن النبي صلى الله عليه وآله وتفرد
عن عمرو بن عثمان وتفرد به عن علي بن الحسين عليهما السلم وتفرد الراوي بالحديث مما يوهنه ويضعفه
لوجوه معروفة وقد روى هذا الحديث بعينه الزهري وقال عن عمرو بن عثمان ولم يذكر علي بن الحسين
واختلاف الرواية فيه مما يضعفه ومما يضعف هذا الخبر ان علي بن الحسين كان يورث المسلم
والكافر بلا خلاف فلو روى فيه سنة لما خالفها وروى احمد بن حنبل عن يعقوب عن ابيه عن
صالح عن الزهري ان علي بن الحسين عليهما السلم اخبره ان عثمان بن عفان واسامة بن زيد قالا
لا يرث المسلم الكافر من غير ان يسنده الى النبي صلى الله عليه وآله وهذا الاختلاف والاضطراب في
الخبر دال على ضعفه واما حديث عمرو بن شعيب فان الحفاظ لا يسندونه عن النبي صلى الله عليه وآله
ويذكرون انه من قول عمر بن الخطاب وعمرو بن شعيب مضعف عند اصحاب الحديث ومما يوهنه انه تفرد
به عن ابيه عن جده وتفرد به جده عن النبي صلى الله عليه وآله وعمرو بن شعيب ما لقي عبد الله بن عمرو الذي
جده وانما يرسل عنه واما خبر الشعبي عن النبي صلى الله عليه وآله فهو مرسل وقول سعيد بن المسيب ليس فيه ولا حجة
لان ذلك خبر عن اعتقاده ومذهبه ويجوز ان يريد انه من سنن عمر بن الخطاب لان السنة تعم
وما سنه غير النبي صلى الله عليه وآله وما ذكرناه يجوز ان يكون خطا كما يجوز ان يكون صوابا وكان من
مذهب سعيد بن المسيب توريث المسلم من الكافر فكيف يجوز ان يكون عنده خلاف ذلك سنة ثم
ان هذه الاخبار معارضة مقابلة بما يروونه هم في كتبهم ولو وجد في كتبهم مثل الخبر الذي يرويه عمرو بن حكيم
عن عبد الله بن بريدة ان اخوين اختصما الى يحيى بن يعمر يهودي ومسلم فورث المسلم منهما وقال حدثني
ابو الاسود الدؤلي ان رجلا حدثه ان معاذا قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول الاسلام يزيد ولا
ينقص فورث المسلم ونظائر هذا الخبر موجود في كتبهم ويروونها هم فاما روايات الشيعة في ذلك فلا تحصى واما
الخبر المتضمن لنفي التوارث بين اهل ملتين فنحن نقول بموجبه لان التوارث تفاعل وهو يقتضي ان يكون

كل واحد يرث صاحبه فاذا ذهبنا الى ان المسلم يرث الكافر والكافر لا يرثه فما اثبتنا بينهما توارث
فربما عول المخالفون علينا في هذه المسألة على ان المواريث ثبتت على النصرة والموالاة
بدلالة قوله تعالى والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا فقطع بذلك الميراث
بين المسلم المهاجر وبين المسلم الذي لم يهاجر الا ان نسخ ذلك بانقطاع الهجرة بعد الفتح ولذلك
ترث الذكور من العصبة دون الاناث لنقص العقل والنصرة عن النساء ولذلك لا يرث القاتل
ولا العبد لنقص النصرة وهذا خبر ضعيف جدا لانا لا نسلم ان المواريث ثبتت على النصرة والمعونة لان
النساء يرثن والاطفال ولا نصرة هناك على ان ثبوت المواريث غير معلومة على التفصيل وان كنا نعلم
على سبيل الجملة انها لمصلحة وبعد فان النصرة مبذولة من المسلم للكافر في الواجب على الحق كما انها مبذولة
للمسلم على هذا الشرط مسألة ومما انفردت به الامامية ان المطلق في المرض ترث المطلقة منه اذا
مات في مرضه ذلك ما بين طلاقها وبين سنة واحدة بشرط ان لا تتزوج فان تزوجت فلا ميراث لها
وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يعتبر واحد منهم اعتبارنا لان ابا حنيفة واصحابه يذهبون الى انه اذا طلق
امراته ثلاثا في مرضه ثم مات في مرضه وهي في العدة فانها ترثه فان مات بعد انقضاء العدة لا ترثه
فان صح من مرضه ثم مرض ثم مات لم ترثه وقال الحسن بن زفر ان صح من مرضه ثم مرض ثم مات لم تزوج
من مرضه فهي في ورثته ايضا وقال الثوري والاوزاعي مثل قول زفر وذلك قول الحسن بن حي وقال
مالك اذا طلق امراته وهو مريض قبل الدخول فان لها نصف المهر والميراث ولا عدة عليها فان تزوجت
غيره ازواجا كلهم طلق في المرض فانها ترث جميعهم اذا ماتوا قبل ان يصحوا من المرض وذكر الليث بن
سعد انه سأل يحيى بن سعيد عن المريض يطلق امراته فقال ترثه ولو تزوجت بعشرة ازواج وقال مالك فان صح
من مرضه صحة معروفة ثم مات بعد ذلك لم ترثه وهو قول الليث وقال الشافعي لا ترث المبتوتة وان مات
وهي في العدة واجمعوا اجمع ان المراة لو ماتت لم يرثها فبان بهذا الشرح ان الامامية منفردة بقولها والذي
يدل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر الذي قد بينا ان فيه الحجة وايضا فان الاغلب والاظهر ان الرجل
انما يبت امراته في مرضه هربا من ان ترثه مدة سنة كان ذلك كالصارف له عن هذا الفعل مسألة
ومما انفردت به الامامية ان من اشكلت حاله من الخناثى في كونه ذكرا او انثى اعتبر حاله بخروج البول فان
خرج من الفرج الذي يكون للرجال خاصة ورث ميراث الرجال وان كان خروجه مما يكون للنساء
خاصة ورث ميراث النساء وان بال منهما معا نظر الى الاغلب الاكثر منهما فعمل عليه وورث فان
تساوى ما يخرج من الموضعين ولم يختلف اعتبر بعدد الاضلاع فان اتفقت ورث ميراث الاناث وان

اختلفت في ورث ميراث الرجال وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقالوا فيه أقوالاً مختلفة كلها
مخالفة لقول الشيعة في ذلك لأن أبا حنيفة وإن كان قد روي عنه اعتبار البول لما اعتبر الإمامية
فإنه يذهب إلى أنه متى خرج البول من الفرجين جميعاً ورث بأخس حاليه إن كان أخس حاليه أن يكون
ذكراً أعطاه ذلك وإن كان أخس حاليه أن يكون أنثى أعطاه ذلك والشافعي يعطي الخنثى ميراث
امرأة ويوقف بقية المال حتى يتضح أمره وأقوال الجميع إذا تأملت علم أنها خارجة عن أقوال الإمامية
ومنفردة والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتردد وأيضاً فإن باقي الفقهاء عولوا في هذه المسائل
على الأمور وتحليل الأمارات على رأي وظن وحسبان وعولت الإمامية فيما يحكم به في الخنثى على نصوص
وشرع محدود وقولها في كل حال أولى مسلك ومما انفردت به الإمامية القول بأن المفقود يحبس ماله
عن ورثته قدر ما يطلب في الأرض كلها أربع سنين فإن لم يوجد بعد انقضاء هذه المدة قسم المال
بين ورثته وخالف باقي الفقهاء في ذلك وقالوا فيه أقوالاً مختلفة فذهب بعضهم في مال المفقود إلى
أنه يوقف ماله سبعين سنة بعد سنة من يوم فقده ثم يقسم بين الأحياء من ورثته وقال آخرون يوقف إلى
تمام مائة وعشرين سنة وأقوالهم مختلفة في هذا الباب تخالف كلها ما ذهبت إليه الإمامية والذي يدل
على صحة ما ذهبنا إليه بعد الإجماع المتردد أن من خالفنا يقول فيما ذهب إليه على القياس وقد بينا
أن ذلك لا مدخل له في الأحكام الشرعية مسألة ومما يظن انفراد الإمامية به ولها فيه موافق قولها إن
القاتل خطأ يرث المقتول لكنه لا يرث من الدية فوافق الإمامية على هذا المذهب عثمان البتي وذهب
إلى أن قاتل الخطأ يرثه ولا يرث قاتل العمد وقال أبو حنيفة وأصحابه لا يرث قاتل الخطأ ولا العمد إلا
أن يكون صبياً أو مجنوناً فلا يحرم الميراث وقال ابن وهب عن مالك لا يرث القاتل من دية من قتله
شيئاً من ماله وإن قتله خطأ لم يرث من ديته ويرث من سائر ماله وهو قول الأوزاعي وهذا المذهب
موافقة الإمامية وقال ابن شبرمة لا يرث قاتل الخطأ وقال الثوري لا يرث القاتل من مال المقتول
ولا ديته وحكى المزني عن الشافعي أنه قال إذا قتل الباغي العادل أو العادل الباغي لا يتوارثان لأنهما
قاتلان والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتردد وبعد أيضاً عليه ظواهر آيات المواريث
كلها مثل قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم فإذا عورضنا بقاتل العمد فهو مخرج بدليل قاطع لا يثبت مثله
في قاتل الخطأ ويمكن أن يقوى ذلك أيضاً بأن الخاطئ معذور غير مذموم ولا مستحق للعقاب فلا
يجب أن يحرم الميراث الذي يحرمه العامد على سبيل العقوبة فإن احتج المخالف بقوله تعالى ومن
قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله فلو كان القاتل وارثاً لما وجب عليه تسليم الدية

فالجواب عن ذلك أن وجوب تسليم الدية على العاقلة إلى أهله لا يدل على أنه لا يرث ما دونها
هذه الدية من تركته لأنه لا تنافي بين الميراث وبين تسليم الدية وأكثر ما في ذلك أن لا يرث من الدية التي
يجب عليه تسليمها شيئا وإلى هذا المذهب ذهب مسألة ومما انفردت به الإمامية أن من مات وخلف مالا وأبا
مملوكا وأما مملوكة فإن الواجب أن يشترى أبوه وأمه من تركته ويعتق عليه ويورث باقي الورثة التركة وما يعرف
الفقهاء إنما يعرفون في ذلك وقد روي عن ابن مسعود في أن الرجل إذا مات وترك أبا مملوكا وأما مملوكة
أنه يشترى من تركته ويعتق والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتردد ولأن قولنا فيه محض ال
قربة وعبادة وهو العتق فهو أولى مسألة ومما ظن انفراد الإمامية به ما ذهبوا إليه من أن الوصية للوارث
جائزة وليس للوارث ردها وقد وافقهم في هذا المذهب بعض الفقهاء وإن كان الجمهور والغالب
على خلافه والذي يدل على صحة ما ذهبوا إليه من ذلك بعد الإجماع المتردد قوله تعالى كتب عليكم إذا حضر
أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين وهذا نص في موضع الخلاف وأيضا قوله تعالى من بعد
وصية يوصي بها أو دين وهذا عام في الأقارب والأجانب فمن خص به الأجانب دون الأقارب
فقد عدل عن الظاهر بغير دليل وأيضا فإن هذا إحسان إلى أقاربه وقد ندب الله تعالى إلى كل إحسان عقلا
وسمعا فكيف بعيد أمن قريب بذلك ولا فرق بين أن يعطيهم في حياته من ماله وفي مرضه وبين أن يوصي
بذلك لأنه إحسان إليهم وفعل مندوب فإن قالوا إن الآية منسوخة بآية المواريث وبما روي عن
النبي صلى الله عليه وآله من طرق مختلفة من أنه لا وصية لوارث فالجواب عن ذلك أن النسخ بين الحكمين
إنما يكون إذا تنافى العمل بموجبهما ولا تنافي بين آية المواريث وآية الوصية والعمل بمقتضاهما جميعا سائغ
فكيف يجوز أن يدعى في آية المواريث أنها ناسخة لآية الوصية مع فقد التنافي فأما الخبر والأخبار المروية
في هذا الباب فلا اعتراض بها لأنها إذا سلمت من كل قدح وجرح وتضعيف كانت تقتضي الظن ولا تنتهي
إلى العلم اليقين ولا يجوز أن ينسخ بما يقتضي الظن كتاب الله الذي يوجب العلم فإذا كان لا يخص كتاب الله بعد
بأخبار الآحاد فأولى وأحرى أن لا ينسخ بها وقد بينا ذلك في كتابنا في أصول الفقه وبسطناه ومعول القوم على خبر
شهر بن حوشب عن عبد الرحمن بن غنم وعن عمرو بن خارجة عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال لا يجوز لوارث
وصية وعلى خبر يرويه إسماعيل بن عياش عن شرحبيل بن مسلم عن أبي أمامة الباهلي قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله
يقول في خطبة عام الوداع ألا إن الله تعالى قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث وعلى خبر يرويه إسحاق
بن إبراهيم الهروي عن سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وآله
قال لا وصية لوارث فأما خبر شهر بن حوشب فهو ضعيف الحديث مضعف كذاب ومع ذلك تفرد به عن عبد الرحمن

عن عمرو بن خارجة فليس لعمرو بن خارجة عن النبي عليه السلام الا هذا الحديث ومن البعيد ان يخطب

النبي صلى الله عليه في الموسم انه لا وصية لوارث فلا يرويه عنه الملصقون به من صحابته ويرويه

اعرابي مجهول وهو عمرو بن خارجة ثم لا يرويه عن عمرو الا عبد الرحمن ولا يرويه عن عبد الرحمن الا شهر بن

حوشب وهو ضعيف منهم عند جميع الرواة واما حديث ابي امامة فلا يثبت وهو مرسل لان الذي

رواه عنه شرحبيل بن مسلم وهو لم يلق ابا امامة ورواه عن شرحبيل اسمعيل بن عياش وعده وهو ضعيف

وحديث عمرو بن شعيب ايضا مرسل وعمرو ضعيف لا يحتج بحديثه وحديث جابر … سنده الى ابو شيب

الهروي وهو ضعيف منهم في هذا الحديث وجميع ما رواه عن عمرو بن دينار لم يذكر جابرا ولم يسنده وما

روي عن ابن عباس لا اصل له عن ابي قحط ورواية حجاج بن محمد ابن جريج عن عطاء الخراساني

ضعيف ولم يلق ابن عباس وانما ارسله عنه وربما تعلق بعض المخالفين بان الوصية للوارث انما

… بعضهم على بعض وذلك مما يكسب العداوة والبغضاء من الاقارب ويدعو الى عقوق الموصي وقطيعة

الرحم وهذا ضعيف جدا لانه ان منع من الوصية للاقارب لذلك وجب

منع من تفضيل بعضهم على بعض في الحياة والبر والاحسان لان

ذلك يدعو الى الحسد والعداوة ولا خلاف في جوازه

الاولى ثم الكتاب بعون الملك الوهاب

على يد اضعف خلق الله وافقر عباده

محمد شفيع فيروزابادي

في يوم الاثنين … ١٨ …

جمادى الاولى

تم